

Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene

Habilitationsschrift

zur

Erlangung der *venia legendi*

der

Philosophischen Fakultät

der

Großherzoglich Hessischen Ludwigs-Universität zu Gießen

vorgelegt von

Dr. Wilhelm Gundel

Oberlehrer am Landgraf-Ludwigs-Gymnasium in Gießen.

Gießen 1914

Brühl'sche Universitäts-Buch- und Steindruckerei. R. Lange, Gießen.

Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene

Habilitationsschrift

zur

Erlangung der *venia legendi*

der

Philosophischen Fakultät

der

Großherzoglich Hessischen Ludwigs-Universität zu Gießen

vorgelegt von

Dr. Wilhelm Gundel

Oberlehrer am Landgraf-Ludwigs-Gymnasium in Gießen.

Gießen 1914

Brühl'sche Universitäts-Buch- und Steindruckerei. R. Lange, Gießen.

Ananke und Heimarmene gehören von Zeno an zu den Schlagworten, welche den Gedanken zum Ausdruck bringen, daß alle Ereignisse in Natur- und Menschenleben sich mit strenger Gesetzmäßigkeit und genauer Vorbestimmung entwickeln und vollziehen. Beide Begriffe sind ihrem Inhalte nach eigentlich nie zur Ruhe gekommen, bald verflüchteten sie sich zur bloßen Potenz, die als reine, unaßliche Kraft des Naturgesetzes wirkt und jenseits von dem persönlichen Eingreifen irgend eines der populären Götter mit umfassender Gewalt alles Werden und Vergehen reguliert, bald gewinnen beide greifbarere Formen und nähern sich der Bedeutung von persönlichen Gottheiten. Auch in ihrem gegenseitigen Verhältnis und ihrer Stellung zu den Göttern des Volksglaubens ist es weder in den philosophischen, noch in den religiösen Spekulationen zu einer allgemeingültigen Auffassung gekommen. Sie stehen teils völlig wesensgleich als Parallelbegriffe nebeneinander, teils sind sie voneinander abhängig, etwa derart, daß Ananke als oberste Instanz die Wirkung der Heimarmene umfaßt, oder als die Göttin der Weltnotwendigkeit die Göttin des irdischen Schicksals an Bedeutung überragt. Zeno ist der erste, der ein Buch über die Heimarmene geschrieben und darin die Identität mit Ananke und anderen abstrakten Werten betont hat; aber schon vor ihm hatten Heraklit, Parmenides, Empedokles und vielleicht auch Pythagoras bereits die beiden Worte zum Ausdruck eines und desselben Begriffes, nämlich der Naturnotwendigkeit, nebeneinander verwertet.

Vorliegende Arbeit versucht einen Aufriß zu geben über die historische Entwicklung der beiden Probleme. Eigentlich gehören sie in ihrem Werdegange nur den philosophischen Spekulationen an: doch ist das, was in philosophischen Kreisen diesen Begriffen zugedacht wurde, nicht bloß in diesem Milieu geblieben. Sobald diese Worte zu Trägern der

Begriffe Naturnotwendigkeit und Schicksal geworden waren, fanden sie in religiös gestimmten Kreisen ebenfalls Beachtung und Erweiterung. Die Dichter und Prosaiker verhielten sich den modernen Ideen gegenüber nicht streng verschlossen, sondern nahmen sie bald billigend, bald ablehnend auf und trugen dadurch zur Verbreitung der beiden Probleme wesentlich bei. Die Untersuchung wird daher in erster Linie sich mit der Frage beschäftigen, welche Bedeutung Ananke und Heimarmene in den einzelnen philosophischen Systemen zukommt; ferner wird festzustellen sein, ob die beiden Probleme in religiöser, d. h. theologischer Hinsicht eine bestimmte Rolle gespielt haben. Dazu kommt dann als dritte Aufgabe die Feststellung des Echos, welches die philosophischen und religiösen Spekulationen in den hervorragendsten literarischen Erscheinungen gefunden haben.

I. Die ältere Zeit, besonders das 6. und 5. Jahrhundert.

1. Vorsokratiker.

Stobaeus berichtet I 4 p. 72 W. von **Thales** die Anekdote, er habe auf die Frage: τί ἰσχυρότατον die Antwort gegeben: Ἀνάγκη, κρατεῖ γὰρ πάντων. Diogenes Laertius I, 35 gibt denselben Gedanken als Apophthegma des Thales mit dem Wortlaut: ἰσχυρότατον ἀνάγκη· κρατεῖ γὰρ πάντων.¹⁾ Weiter besitzen wir keine Überlieferung über die Anschauung, die Thales von Ananke gehabt hat. Stobaeus hat seine Mitteilung in dem Kapitel gegeben, das die Überschrift trägt: περὶ ἀνάγκης (θείας) καθ' ἣν ἀπαραιτήτως τὰ κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ γίνεται βούλησιν. Demnach müßte Thales unter Ananke den eisernen Zwang verstanden haben, mit dem sich der Wille der Gottheit unerbittlich streng erfüllt. Nun ist aber Stobaeus in der Wahl seiner einzelnen Beweise durchaus nicht streng im Einklange mit seiner Überschrift, denn er stellt in diesem Kapitel ganz verschiedene Anschauungen von Ananke nebeneinander, diese schildern dieselbe als absolute Potenz, wie z. B. die Berichte aus Empedokles, Leukipp und Demokrit, oder als göttliches Wesen, das über Göttern und Menschen steht, so die ersten sechs Zitate, die er aus griechischen Dichtern bringt. Ferner läßt sich der Ausspruch des Thales in dem Sinne, wie es Stobaeus will, kaum in Einklang bringen mit dem göttlichen Urprinzip, das in stetem

¹⁾ Um Doppelzitate zu vermeiden, wird im folgenden nur dann noch auf die Sammlung von H. Diels, die Fragmente der Vorsokratiker 3A. verwiesen, wenn der fragliche Text von den üblichen Ausgaben abweicht und eine besondere Kritik erfährt; die Fragmente sind durchweg nach seiner Zählung angegeben ohne besondere Angabe der Seitenzahl; das Werk ist mit D. abgekürzt; mit D. D. wird auf die Doxographi desselben Gelehrten verwiesen.

Prozesse von Werden und Vergehen alles aus sich gestaltet und wieder in sich auflöst, ohne selbst aber sich in ein persönliches Wesen mit persönlichem Wollen auszugestalten.

Thales muß Ananke vielmehr in tieferer Bedeutung angewandt haben, als es die Überschrift des Stobaeus will. Zu dieser Annahme berechtigt uns die Tatsache, daß Anaxagoras, Parmenides, Empedokles, Heraklit und die Atomisten sich mit dem Problem des Naturgesetzes beschäftigt und dasselbe ebenfalls mit Ananke ausgedrückt haben. Bedenkt man nun, wie diese Denker einander beeinflusst und in kühnem Vorgehen die früheren Ideen aufgenommen, weiter gebildet oder durch neue Gedanken ersetzt haben, so wird man wohl zu dem Schlusse kommen dürfen, daß uns in dem Ausspruche des Thales die älteste griechische Spekulation erhalten ist, die Kraft, die hinter allen Erscheinungen mechanisch wirkt und das göttliche Urprinzip zu seiner vielfachen Ausgestaltung zwingt, mit Ananke, d. h. der Naturnotwendigkeit, die gar kein Anderssein gestatten kann, zum Ausdruck zu bringen.²⁾

Der Ausspruch selbst ist doppelsinnig, je nachdem man πάντων als Neutrum oder als Masculinum auffaßt. Im ersten Falle heißt der Satz: die Naturnotwendigkeit beherrscht alle Dinge, alle Erscheinungen, im anderen Falle alle Menschen, ersteres zielt auf den kosmischen, letzteres auf menschlichen Fatalismus. Der Schluß liegt an sich allerdings nahe, daß Thales die Macht der Ananke nicht nur in den großen Umwandlungen der Natur, sondern auch

²⁾ Wir haben keine Andeutungen dafür, daß Ananke schon vor Thales aus dem passiven Begriffe des Zwanges zum aktiven, persönlichen Wesen der Notwendigkeit erhoben war. Man hat Platos Symp. 195c zum Beweise angeführt dafür, daß bereits Hesiod unter ihrer Herrschaft die Götterkämpfe abspielen ließ (vgl. Deubner Personifikationen bei Roscher myth. lex. III 2, 2090, 31. 2093,64 f). Abgesehen davon, daß uns jegliche andere Hinweise dafür fehlen, ist auch diese Interpretation der Platostelle unhaltbar; denn hier berichtet Plato lediglich die Anschauung Agathons, der aus besonderen Motiven die Götterkämpfe nicht unter Eros, sondern unter Ananke sich abspielen läßt, s. u. S. 47.

in ihren kleineren Teilprozessen, also auch im Ablauf des Menschenlebens, erkannt hat, daß also unter ihrem Zwange sich alle die pessimistischen Fragen einseitig erledigen, welche sich bei der Betrachtung aufdrängen, warum der eine reich, der andere arm, einer jung, ein anderer — und dazu noch meist minderwertiger — in hohem Alter stirbt. Aber wir sind nicht imstande festzustellen, ob er die Frage nach der Herkunft des menschlichen Geschickes überhaupt aufgeworfen und in diesem materialistischen Sinne gelöst hat. Dieses ist auch kaum anzunehmen, denn für die ionischen Denker bleibt der Mensch im Vergleich zu dem gewaltig vorüberauschenden Weltprozeß nur eine momentane, an sich belanglose Modifikation des beseelten Urprinzips, das Einzelwesen versinkt als ganz geringwertiger Faktor in dem großen Weltenwerden und Naturgeschehen.³⁾ Allerdings sind alle die Fragen, die an jeden Menschen einmal im Leben herantreten, wenn er vor ganz unerklärlichen Erlebnissen und Schicksalsschlägen steht, eindeutig beantwortet mit dem inhaltschweren Wort: *ισχυρότατον ἀνάγκη, κρατῆ γὰρ πάντων*.

Den Gedanken einer hinter den Erscheinungen wirkenden Kraft, die mit Naturnotwendigkeit alles hervorgehen läßt, treffen wir auch bei **Anaximander**. Er benennt sie aber nicht mit Ananke, sondern mit dem identischen Begriffe τὸ χρεών. Simplicius phys. 24, 18 teilt uns von ihm den Ausspruch mit: *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθοράν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών*.⁴⁾ *διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν*

³⁾ Vgl. E. Rohde, *Psyche* II⁵. 143 ff. Hermipp hatte ihm, wie Diog. Laert. I 33 bemerkt, den Ausspruch des Sokrates über Tyche zugeschrieben, worin er der Tyche dreifach dankbar ist: *πρῶτον μὲν ὅτι ἄνθρωπος ἐγενόμην καὶ οὐ θηρίον, εἰτα ὅτι ἀνὴρ καὶ οὐ γυνή, τρίτον ὅτι Ἕλλην καὶ οὐ βάρβαρος*. Tyche hat hier aber bereits den Sinn von Glück, dagegen haftet ihr in der älteren Zeit der Begriff von Schicksal im Sinne von Moira an, darum ist sie auch unter den Moiren genannt. Wir haben daher keinen Grund, den Satz des Sokrates nach dieser späten Überlieferung bereits wirklich dem Thales zuzuschreiben.

⁴⁾ So lautet der Text nach der handschriftlichen Überlieferung; die Verbesserung Zieglers (*Arch. f. Gesch. d. Philos.* I 26) ist überflüssig, vgl. Zeller *D. Philos. d. Griechen* I⁵. 207, 2 u. 229, 2.

ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Es beherrscht also auch bei ihm die Notwendigkeit alles Werden und Vergehen; der Mensch begeht wie jede andere Erscheinung dadurch ein Verbrechen an dem Urprinzip, daß er scheinbar Teile aus demselben zu seiner Existenz wegnimmt, die Vergeltung erreicht ihn mit dem Tode. Denn dieser läßt die Einzelteile, die das vorübergehende Individuum bedingen, wieder in das Unendliche zurücksinken. Wenn nun alles nach der Notwendigkeit sich organisch aus demselben Urstoffe entwickelt, so kann der Gedanke an eine persönliche Vorbestimmung des einzelnen Menschen kaum einen Raum in seinen Betrachtungen eingenommen haben.

Von **Anaximenes** ist uns nichts überliefert, das uns darauf hinweisen könnte, daß er sich ebenfalls mit dem Problem der Naturnotwendigkeit, die mechanisch alles hervorbringt, beschäftigt hat. Es liegt aber die Vermutung recht nahe, daß er diesen Gedanken ebenfalls berücksichtigt und in seiner Welterklärung besonders geformt hat. Ja, es erscheint mir sogar sehr wahrscheinlich, daß auch er einen besonderen Namen dieser Urkraft zugeordnet hat; wie er ein neues Urelement aufgestellt hat, so wird er wohl als Veranlassung zur Hypostase eine neue, im Grunde mit den oben behandelten Naturgesetzen identische, Kraft in sein System aufgenommen haben. Vielleicht müssen wir den Namen Heimarmene auf ihn zurückführen; in der Entwicklung der Namen, mit welchen die ältesten Philosophen das Naturgesetz und seinen absoluten Zwang zum Ausdruck brachten, hätten wir dann die Reihe: ἀνάγκη (Thales), τὸ χρεῶν (Anaximander), εἰμαρμένη (Anaximenes). Die Vermutung scheint mir deswegen nahe zu liegen, weil bereits Heraklit und Parmenides die Begriffe Heimarmene und Ananke, wie wir gleich zu zeigen haben werden, neben einander verwendet haben sollen.

Von den Philosophen der älteren Zeit stellen wir Pythagoras zur Behandlung in § 2 zurück, da er bereits religiöse Anschauungen mit den beiden Begriffen verknüpft haben muß. Für **Xenophanes** geben uns die Fragmente

keinen Anhaltspunkt, ob der Gedanke einer Weltnotwendigkeit in seiner Lehre eine besondere Rolle gespielt hat. Seine Auffassung vom Wesen der Gottheit, vom Entstehen und der Endbestimmung des Menschen und der ganzen Erscheinungswelt, aus Schlamm zu Schlamm zu werden,⁵⁾ ruft die Vermutung wach, daß auch seine Lehre vom Schicksal identisch sein mußte mit dem Naturgesetz, das mit unabänderlichem Zwang den Gedanken der beseelten Materie zur Erscheinung bringt.

Heraklit wird mit Pythagoras als einer der ersten Philosophen genannt, der sowohl Ananke als auch Heimarmene in seiner Lehre eine besondere Bedeutung zugewiesen hat. Leider besitzen wir nur indirekte Zeugnisse darüber; in den Fragmenten findet sich nur die zweifelhafte Nachricht des Stobaeus: γράφει γοῦν· ἔστι γὰρ εἰμαρμένα πάντως (I 5, 15 p. 78, 11 = fr. 137 D.). Die Handschriften stimmen in dem Wortlaut nicht überein. Der Parisinus bietet für εἰμαρμένα die Lesart εἰμαρμένη die meiner Meinung nach wohl den richtigen Text enthält.⁶⁾ Denn die indirekten Zeugnisse belehren uns, daß Heraklit sowohl Ananke als auch Heimarmene als identische Begriffe verwendet hat. Und zwar gehören sie bei ihm zu den zahlreichen Ausdrücken, mit denen er das Wesen der Urkraft zu verdeutlichen und zu fixieren suchte. So berichtet Aetius aus Theophrast (I 27, 1 = D. I 73, 17 f.) πάντα καθ' εἰμαρμένην, τὴν δὲ αὐτὴν ὑπάρχειν καὶ ἀνάγκην. Es ist das Werdeprinzip in positivem Sinne, das die ganze Weltentstehung wie ein immanentes Gesetz bedingt, aber zugleich auch das in der gewordenen Welt innewohnende Verhängnis, das sie dem Untergang entgegentreibt, um dann

⁵⁾ Fr. 27 und 29. Hippol. Ref. I 14, 5 ff.

⁶⁾ Die Bedenken, welche Diels gegen die Stelle hat, kann ich nicht teilen. Die Gegengründe Lortzings (Berl. phil. Wochenschr. 1903, 36) bestimmen auch mich, das Bruchstück für Heraklit in Anspruch zu nehmen. Heraklit muß einen ähnlichen Satz: „es gibt auf alle Fälle ein Schicksal“ ausgesprochen haben, sonst würden die oben genannten Zeugnisse dies nicht betonen. Vgl. auch: A. Aall, Der Logos bei Heraklit = Ztschr. f. Philos. 106, 246 ff. O. Gilbert, Die meteorol. Theorien d. griech. Altert. 50.

mit zäher Lebensenergie denselben Weltenprozeß immer wieder zu beginnen. Diogenes Laertius IX, 7 = D. I. 68 betont ausdrücklich: ἐδόκει δὲ αὐτῷ καθολικῶς μὲν τάδε· ἐκ πυρὸς τὰ πάντα συνεστάναι καὶ εἰς τοῦτο ἀναλύεσθαι· πάντα δὲ γίνεσθαι καθ' εἰμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοδρομίας (Hss. ἐναντιοτροπῆς) ἡρμόσθαι τὰ ὄντα. Dann wird sie ausdrücklich als das Gesetz genannt, das die Weltperioden in ihrem Werden und Vergehen bedingt. Sein Naturgesetz selbst hat einen Doppelsinn, als bestimmende Macht offenbart sich die Heimarmene⁷⁾ als das geistige Prinzip, nach dem sich der Weltenlauf vollzieht, als Bestimmung erkennt sie derjenige, der sieht, wie dieses Bewegungsprinzip zugleich durch sich passiv bestimmt ist, und wie alle Erscheinungen kraft des ihnen und der Heimarmene selbst innewohnenden Naturzwanges zur Gestaltung kommen. Um diesem Doppelsinn gerecht zu werden, erhebt er das an sich unfassbare, mechanisch wirkende Naturgesetz zu einer selbständig handelnden Gottheit und nennt sie ihrem Wesen nach den Logos, der alles durchflutet, die hauchartige Substanz, den immanenten göttlichen Keim alles Werdens: οὐσίαν εἰμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα. αὕτη δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης (Aet. I 28. 1. und I 7, 22 = D. I 73, 18 ff.). Sie ist also völlig gleichbedeutend mit dem uralten Gesetz, „das kein Gott und kein Mensch geschaffen, das immerdar war und ist und sein wird, ewig lebendiges Feuer, nach Maßen erglommend und nach Maßen erlöschend“ (fr. 30). Das Werdenprinzip handelt so, wie es nach der in ihr liegenden Notwendigkeit, die zugleich Bestimmung und Bestimmendes ist, naturnotwendig handeln muß; dadurch bringt sie die Harmonie in der Welt hervor, daß sie die Gegensätze in sich ausgleicht (Diog. Laert. IX 7).

Diesen unabänderlichen Zwang, der den ganzen Weltenlauf bedingt, muß Heraklit aber nicht nur durch die Sub-

⁷⁾ Ich möchte an dieser Stelle zu den modernen Etymologien, die ich bei Pauly-Wissowa-Kroll VI Sp. 2603 gegeben habe, noch ergänzend nachtragen: A. Walde, lat. etym. Wörterbuch 1910 p. 479 und Boisacq, Dict. de la langue gr. p. 621 s. v. μείρομαι.

stantive Ananke und Heimarmene zum Ausdruck gebracht haben. Wenn wir dem Berichte des Simplicius, der auf Theophrast fußt, glauben dürfen, hat Heraklit die unverbrüchliche Schicksalsnotwendigkeit des Kosmos dadurch noch schärfer zum Bewußtsein zu bringen gesucht, daß er die beiden Worte zu einem Begriff, der *είμαρμένη ἀνάγκη*, verschob. Simplicius gibt nämlich an (phys. 24, 4): *ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὁρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατὰ τινὰ εἵμαρμένην ἀνάγκην*. Er hat also das zu seiner Zeit noch flüssige Substantiv *είμαρμένη*, das noch nicht zu einem festen Begriffe erstarrt war, in adjektivischem Sinne verwendet und ist so das Vorbild der *είμαρμένη ἀνάγκη* der Späteren und der fatalis necessitas der Römer geworden; gerade der Gebrauch der Späteren zwingt mich zu der Annahme, daß tatsächlich Heraklit bereits diese Verbindung gebraucht hat, und daß wir nicht mit Usener *ἀνάγκη* lediglich als Glosse zu *είμαρμένη* aufzufassen haben.

Mit seiner vergeistigten Schicksalsnotwendigkeit, die den Kosmos und den Kreislauf des Werdens beherrscht, hat Heraklit bis in die ausgehende Antike die griechische Gedankenwelt tief beeinflusst. Die beiden Prinzipien werden zunächst nur nebenbei mit anderen Begriffen, die den großen Weltrhythmus beherrschen, verwertet, bis sie dann die Stoiker aus dem Gewebe der Parallelbegriffe zum Träger ihrer Schicksalsidee erhoben. Ob aber Heraklit bereits mit Ananke und Heimarmene auch das Individualleben umspannt hat, ob er also in dem Verlauf des Menschenlebens überall diese Urmächte wirken sah, wissen wir nicht. Es fügt sich Geburt und Tod, Krankheit und Gesundheit von selbst in den Rahmen dieser göttlichen Gesetze ein, aber ob er die ganze Willensfreiheit und die Einzelerlebnisse als vorbestimmte, naturnotwendige Äußerungen der Schicksalsnotwendigkeit hingestellt hat, können wir nicht erweisen.⁸⁾

⁸⁾ Zu weit geht W. Nestle, Unters. über die philos. Quellen des Eurip. = Philol. Suppl. VIII 572 ff., wenn er Heraklit „eine durchaus deterministische Auffassung des menschlichen Handelns“ zuschreibt und mit Pfeleiderer das Individuum „geradezu Organ und Sprachrohr

Wie bei Heraklit die Grenzen zwischen Gesetz und Gottheit, zwischen Bestimmung und Bestimmenden in den beiden Problemen verfließen, so muß auch **Parmenides** sowohl Ananke als auch Heimarmene in einem Zwielficht von Kraft und Persönlichkeit gesehen haben. Er verwertet die Bezeichnungen, um seine große Göttin, die alles Werden bedingt, die Daimon, begrifflich näher zu bringen. Nach Aetius (I 25, 3 = D. I 143, 32) hat er durch eine Reihe von Umschreibungen diese Urmacht folgendermaßen näher zu bringen gesucht. II. καὶ Δημόκριτος πάντα κατ' ἀνάγκην. τὴν αὐτὴν δὲ εἶναι εἰμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν. In seinen Fragmenten wird allerdings nur Ananke genannt, frg. 8, 30 sagt er von dem Seienden, das stets in sich selbst verharrend ruht und sich immer gleich bleibt: κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη | πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἄμφος ἔσργει und fr. 10, 6 will Dike den Dichter belehren über den Himmel und die Gestirne: ἔνθεν [μὲν γὰρ] ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγρου(α) ἐπέδησεν Ἀνάγκη πείρατ' ἔχειν ἄστρον. Der Gedanke der Naturnotwendigkeit, die das Seiende zwingt, so zu sein, wie es ist, und die Gestirne und den Himmel gleichstreng bedingt und beherrscht, hat sich aber bei Parmenides bereits stärker zur Persönlichkeit ausgestaltet als bei Heraklit. Er muß an anderen, uns verlorenen, Stellen sie direkt als Göttin bezeichnet haben. So heißt es bei Aetius II 7, 1 = D. 144, 18 ff.: τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἀπάσαις [ἀρχήν] τε καὶ [αἰτίαν] κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἦντινα καὶ δαίμονα κοβερνήτην καὶ κληροῦχον ἐπονομάζει Δίκην καὶ Ἀνάγκην⁹⁾. Der Dichter ringt förmlich

einer höheren Macht“ nennt; vgl. dagegen Zeller a. O. I⁵. 726, 1. Die späteren Herakliteer haben allerdings wohl den Determinismus in strengster Form für das Individuum ausgesprochen, eine Nachwirkung ihrer Lehren erkennen wir in den Zusätzen zu Hippokrates de victu besonders I 5 ff., vgl. F r e d r i c h Hippokrat. Unters. = Philol. Unters. XV 141 ff. u. 90 ff. — Bemerkenswert ist, daß Heraklit u. a. auch den Begriff τὸ χρεῶν auf das Naturgesetz überträgt; fr. 80 steckt in χρεώμενα dieser Begriff des Anaximander; zu den weiteren Umschreibungen mit τὸ δίκαιον, περιέχον, λόγος u. a. Aall a. O. 246 ff. Zeller a. O. I⁵. 655, 1. 667 ff. Diels, Herakleitos von Ephesos² p. IX u. XI.

⁹⁾ Vgl. Theodoret. graec. affect. VI 13; zu der mannigfachen Benennung, die Parmenides dieser Göttin zuteil werden läßt, gibt eine

mit den althergebrachten religiösen Vorstellungen und sucht sie mit diesen Mächten auszugleichen; diese lenkende Macht des Werdens ist darum auch identisch mit der Göttin der Liebe, andererseits ist sie zugleich auch die große Göttin des Todes oder die Göttin des Schicksals (fr. 8, 37). Sie ist ferner wesensgleich mit Dike, welche die Wacht an dem Tore hält, wo sich die Pfade der irdischen, nächtlichen Sinnenwelt scheiden von der lichten Welt des reinen Seins; sie ist die Göttin, die im Hinblick auf die höchste Gottheit, nämlich auf das in ewiger Ruhe und Gleichheit beharrende Sein, alles Irdische lenkt. Überall regt sie weherfüllte Geburt und Zeugung an, dadurch daß sie Weibliches dem Männlichen zur Gattung sendet und umgekehrt wieder das Männliche dem Weiblichen (fr. 12). Sie überwacht die einzelnen Phasen im Ablauf der Erscheinungswelt, daß nichts aus den vorbestimmten Bahnen bricht: die steuernde und loskiesende Göttin.

Parmenides überträgt dieser göttlichen Macht aber nicht nur die Leitung des Weltgeschehens, sondern auch die kleinen, endlichen Schicksale des Menschenlebens, darum heißt sie auch *Δίκη πολύποιος* (fr. 1, 14). Und mit besonderer Berücksichtigung dieses Gedankens der Notwendigkeit, die den Lebensprozeß des Individuums beherrscht, ist diese Schicksalsmacht die Gottheit des Todes; dieser ist von vornherein als Schicksal über den Menschen verhängt, ebenso wie die Bestimmung des Werdens nach dem Gesetze der Aphrodite. Das Zwischenleben dagegen ist unbestimmt, von besonderen dämonischen Gestalten abhängig, die den Menschen in seinen Entscheidungen günstig oder ungünstig beeinflussen können, darum begrüßt auch die Göttin den Dichter mit den Worten: *ὅτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι | τήνδ' ὁδόν, . . . ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε* (fr. 1, 26).

Ob Parmenides in der Gestalt der Ananke-Heimarmene pythagoreische oder orphische Vorbilder verwendet hat,

treffliche Studie O. Gilbert, die *δαίμων* des Parmenides = Arch. f. Gesch. d. Philos. XX (1907), 24 ff. vgl. besonders über Ananke 36 f.; wo diese Göttin den Sitz ihrer Weltregierung hat, ist zweifelhaft, s. Diels Vorsokr. I 161 adn.; anders Zeller a. O. I⁵ 479 u. 570, 2.

ist schwerlich zu erweisen. Jedenfalls hat er aus philosophischen Kreisen das Problem übernommen und erweitert. Seine Spekulation ist aber zweifellos von großem Einfluß auf die Weiterformung der Begriffe und zwar in erster Linie der Ananke gewesen und hat jedenfalls die Auffassung der Ananke als Todes- und Schicksalsgöttin stark begünstigt.

Auch sein Schüler **Zeno** von Elea scheint die Lehre der Heimarmene von ihm übernommen zu haben. Leider sind wir dabei aber nur auf das Zeugnis des Epiphanius angewiesen, welcher *adv. haeres.* I 1, 5 = D. D. 588, 15 die Behauptung aufstellt, daß er bereits dieselben Gedanken mit Heimarmene wie später der Stoiker Zeno verbunden habe; als charakteristisch erwähnt er: *φάσκει οὖν καὶ οὗτος τὴν ὕλην σύγχρονον καλῶν τῷ θεῷ ἴσα ταῖς ἄλλαις αἰρέσεσιν εἰμαρμένην τε εἶναι καὶ γένεσιν, ἐξ ἧς πάντα διοικεῖται καὶ πάσχει.* Der Ausspruch ist zwar in dem Munde eines Schülers des Parmenides nicht ganz undenkbar, obwohl er, wie wir sehen werden, bereits ganz stoisch gefärbt ist. Auch er soll Ananke in seinem Systeme verwertet und damit das *ἐν καὶ πᾶν* bezeichnet haben, das als solches *μόνον αἰδῖον καὶ ἄπειρον* sei (Stob. I 1, 29 p. 35 W. = D. D. 303). Die weitere Angabe des Stobaeus, daß er dieser Urmacht Ananke als materiellen Bestand die vier Elemente, als gestaltende Prinzipien *Neikos* und *Philia* zugeordnet habe, zeigt aber, daß wir es mit einer falschen Lesart zu tun haben, und daß das Ganze auf einer Verwechslung mit Empedokles beruht.¹⁰⁾

Während Parmenides sowohl *ἀνάγκη* als auch *εἰμαρμένη* zu Göttinnen erhob und mit volkstümlichen religiösen Begriffen näher zu bringen suchte, strichen die Atomisten dieses Zugeständnis an den Volksglauben aus ihrem System.¹¹⁾ Für **Leukipp** und **Demokrit** ist Ananke die

¹⁰⁾ Vgl. Diels Rhein. Mus. XXXVI, 345 f. Zeller a. O. 588, 2; D. I 184, 45.

¹¹⁾ Darum werden wir die wiederholte Bemerkung: *ἀνάγκη, ἣν ὁποῖα ἐστὶν [οὐ] διασφαεῖ* (Diog. IX, 33 = D. II 2, 10) und *τίς δ' ἂν εἴη ἡ ἀνάγκη οὐ διώρισεν* (Hippolyt. ref. I 12, 2 = D. II 34, 1) vgl. Aristot. de rep. 4. 471 b. 30 = D. II 36, 106) in dem Sinne zu verstehen haben, daß für die Gegner

Naturkraft, die mit zwingender Notwendigkeit die Atome in wirbelnde Bewegung bringt und so die Ursache alles Werdens wird: die ἀντιτοπία καὶ φορὰ καὶ πληγὴ τῆς ὕλης (Aet. I 26, 2 = D. II 28, 66). In dieser mechanischen Kausalität ist jedoch gleichzeitig Vernunft enthalten; darum erklären sie ihr Wesen als Dike und Pronoia, zugleich aber auch als starre Notwendigkeit und Vorbestimmung, darum umschreiben sie dieselbe mit Heimarmene. Mit der letzteren will Leukipp die denkende Seite der Ananke zum Ausdruck bringen, den Logos, das zeigt der Bericht des Aetius (I 25, 4 = D. II 10, 6): Λεύκιππος πάντα κατ' ἀνάγκην, τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν εἰμαρμένην. λέγει γὰρ ἐν τῷ περὶ νοῦ οὐδὲν χρῆμα μᾶτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης.¹²⁾ Es ist also für ihn εἰμαρμένη dasselbe wie νοῦς und λόγος, ἀνάγκη aber die starre Notwendigkeit. Auf das Menschenleben übertragen, wäre damit der Determinismus ausgesprochen, denn wenn alles nach dieser vernünftig vorherbestimmenden Notwendigkeit sich vollzieht, dann wäre die Anwendung dieser Idee auf das Individuum, als einer notwendigen Teilerscheinung in dem großen Werden, selbstverständlich. Diese Frage ist, soweit wir aus den erhaltenen direkten und indirekten Zeugnissen schließen können, von den Atomisten nicht aufgeworfen worden. Das Rätsel des Menschengeschickes scheidet aus ihrer Lehre, da sie keine Individualesee annehmen, für die eine Praedestination allein in Frage kommen kann, sondern die Menschenseele als feinste, luft- und feuerartige Atome erklären, die sich nach dem Tode wieder verflüchten.¹³⁾ Der Mensch ist für sein Handeln selbst verantwortlich, was Unvernünftige von den Göttern fordern, das liegt, ohne daß sie es bedenken, in ihrer eigenen Macht; z. B. das Gebet um Gesundheit

eine bloße Potenz etwas unglaubliches war; sie verlangten greifbare religiöse Werte dafür mit mythologischem Nimbus.

¹²⁾ Vgl. J. H a m m a - J e n s e n, Demokrit u. Platon Arch. f. Gesch. d. Philos. XXII (1910) 93 ff. Z e l l e r a. O. I⁵. 869. 870, 2 u. 3. F. A. L a n g e, Gesch. d. Materialismus I². 9 ff.

¹³⁾ Aristot. de anima A 2. 404 a 1 Aet. V 25, 3 = D. II 9, 34. — Besonders stark in fr. 297 ausgesprochen.

könnten sie an sich selbst richten, „indem sie ihr durch Unmäßigkeit entgegenarbeiten, werden sie selbst infolge ihrer Gelüste zu Verrätern an ihrer Gesundheit“ (Demokrit. fr. 234). Der Mantik weist Demokrit allerdings eine Berechtigung zu und er billigt die Auffassung, daß man aus der Beschaffenheit, Farbe und Lage der Eingeweide Andeutungen erhalte, ob Gesundheit oder Seuche, Fruchtbarkeit des Landes oder Dürre kommen werde.¹⁴⁾ Ob er diese Lehre speziell mit der Wirkung der kosmischen Naturkraft Heimarmene oder Ananke verknüpft hat, wissen wir nicht. Gegeben ist allerdings die Folgerung, daß schon für ihn, wie später für die Stoiker, gerade die Mantik die Wirkung der Naturnotwendigkeit offenbaren mußte.

In konsequentem Einklang mit der Lehre der Ananke steht die Auffassung, die Demokrit von Tyche hatte. Einen Zufall, d. h. die Möglichkeit eines grundlos eintretenden Ereignisses, lehnt er ausdrücklich ab: nichts geschieht ursachlos, sondern alles ist durch einen ursächlichen Zusammenhang begründet. So ist für alles, was der Einzelne erlebt und erleidet, seine natürliche Veranlagung, sein Verstand und anderes stets als unmittelbare Ursache nachzuweisen, nur der Umstand, daß die Ursachen dem Menschen verborgen sind, bringt ihn zu der Annahme, daß ein ursachloses Geschehen möglich sei; bei genauer Prüfung läßt sich aber stets ein Primäres nachweisen.¹⁵⁾ Und ebenso beherrscht den ganzen Kosmos ein Kausalnexus von Ursache und Folge: τὰ μὲν ζῷα καὶ τὰ φυτὰ ἀπὸ τύχης μήτε εἶναι μήτε γίνεσθαι, ἀλλ' ἥτοι φύσιν ἢ νοῦν ἢ τι τοιοῦτον ἐσθ' εἶναι τὸ αἴτιον.¹⁶⁾

¹⁴⁾ Tertull. de anima 43, Cic. de div. II 58, 120.

¹⁵⁾ Arist. phys. B. 4 196a 24 u. ebd. 195 b. 36. Ein wertvolles Argument sowohl für die Verteidiger als auch die Gegner des Fatalismus hat Demokrit durch seine Erläuterung des Zufalles beim Schatzfunde gegeben, ebenso durch die Erklärung, daß in dem Umstande, daß die Hirnschale durch eine Schildkröte eingeschlagen werde, keine Wirkung des reinen Zufalls zu sehen sei, sondern daß auch hier ein ursächliches Geschehen nachweisbar sei, vgl. Arist. phys. B. 4 195 b. 35 und Simpl. phys. p. 330, 14.

¹⁶⁾ Arist. phys. B. 4 196 a 24 = D. 29, 69, nach Simpl. phys. 331, 16 geht dieser Ausspruch auf Demokrit, vgl. fr. 119. 176. 210. 269, wo Demokrit τύχη wohl im populären Sinn verwendet.

Anaxagoras ist der erste, der die Existenz der Heimarmene geleugnet hat. Weder im Weltall, noch im Menschenleben vollzieht sich etwas nach dem Willen dieser Macht: λέγει . . . μηδὲν τῶν γινομένων γίνεσθαι καθ' εἰμαρμένην, ἀλλ' εἶναι κενὸν τοῦτο τοῦνομα.¹⁷⁾ Der allmächtige Geist ordnete alles so, wie es in Zukunft werden sollte, wie es vordem war und wie es gegenwärtig ist (fr. 12). Er ist ewig in der noch ungeschiedenen Masse und in dem bereits Ausgeschiedenen und gebietet über alles, was eine Seele hat, Lebewesen, Pflanzen und Mineralien.¹⁸⁾ Zur Weltgestaltung zwingt ihn aber nach Anaxagoras die Ananke, die er ganz in dem üblichen Sinn des in ihm wirkenden Naturgesetzes verwendet haben muß; vgl. Aristot. Metaphys. A. 4 985 a. 18.

Mit dem Satze „der Mensch ist das Maß aller Dinge“ weisen auch die Sophisten die Spekulationen der Philosophen des 5. und 6. Jahrhunderts zurück. Der Mensch kann von den kosmischen und göttlichen Dingen nichts wissen, da er sie immer nur von der menschlichen Seite beurteilen muß, somit immer jenseits der Wahrheit stehen bleibt. Damit scheiden auch die Gedanken über das Wesen der Urmacht und des Schicksals aus der Sphäre der menschlichen Betrachtungen als unlösbare Rätsel.

Wie die Göttervorstellungen, so sind auch die zu dieser Zeit noch zwischen Gottheit und Potenz schwankenden Begriffe des Schicksals zu bewerten. Besonders hat Gorgias dies betont. Unter den Motiven, die für Helenas Handlungsweise in Betracht kommen können, betont er (6): ἡ γὰρ τύχης βουλῆμασι καὶ θεῶν βουλευμασι καὶ ἀνάγκης ψηφίσμασιν ἔπραξεν ἃ ἔπραξεν, ἡ βία ἀρπασθεῖσα ἢ λόγοις πεισθεῖσα ἢ ἔρωτι

¹⁷⁾ Alex. Aphrod. de fato 2 p. 165, 22 Br. Im Gegensatz dazu wird ihm bei Stobaeus I 7, a p 92 W. mit den Stoikern ein bedingter Glaube an Heimarmene, Ananke, Tyche und Willensfreiheit zugedacht. In den Handschriften ist die Stelle ohne seinen Namen überliefert; die Zusammenstellung geht auf epikureische Weisheit und gehört jedenfalls noch zu Epikur, von welchem im Vorhergehenden gesprochen wird.

¹⁸⁾ Theophr. hist. plant. III 1, 4. Arist. de plantis A 1 815 a 15. — Zur Rolle der Ananke vgl. Gilbert a. O. 135, 1.

ἀλοῦσα. Gorgias weist nach, daß sämtliche Anschauungen, die der Helena eine im fatalistischen Sinne bedingte Handlungsweise zusprechen,¹⁹⁾ wahr sein können, daß aber ein Tadel der Helena ganz unberechtigt ist. Sie muß vielmehr Lob verdienen, denn die Schuld käme dann allein den genannten Mächten Tyche, Ananke, der Götterwelt oder äußeren Momenten, wie menschlicher Gewalt, List, Überredung oder der Liebe zu. Heimarmene fehlt in seiner Aufstellung; wir dürfen daraus und aus dem Fehlen des Wortes bei den Tragikern und Historikern des 5. Jahrhunderts entnehmen, daß sie in dieser Zeit noch nicht den später so geläufigen Begriff der Schicksalsnotwendigkeit gehabt hat; hier hatte Ananke offenbar ältere Anrechte.

Gorgias reißt den Menschen aus dumpfen Schicksalsgrübeleien heraus und betont, daß nicht überirdische Mächte, sondern allein die Überredungskunst an dem Vergehen der Helena die Schuld trägt, daß sie also in freier Entschliebung gehandelt hatte: λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἦν ἔπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις (12). Der Fatalismus wird hier bereits mit ausdrücklicher Hervorhebung ethischer Momente zurückgewiesen, denn nach Gorgias wäre jedes Lob, jeder Tadel und Strafe unsinnig, wenn solche geheimnisvollen Gewalten den Menschen in seinem Wollen beeinflussen und zu seinen Taten treiben würden.

2. Erweiterung durch religiöse und theologische Richtlinien.

Die Erkenntnis einer hinter den Volksgöttern stehenden dunkeln Gesetzesmacht Ananke oder Heimarmene genügt den meisten Philosophen des 5. und 6. Jahrhunderts.

¹⁹⁾ Auch τύχης βουλήμασι ist so zu verstehen; τύχη hat in dieser Zeit noch überwiegend den ursprünglichen Sinn, den Wert von Schicksal, vgl. H. Meuß, Tyche bei den alt. Tragik. Gymn.-Progr. Hirschberg 1899, p. 16 ff., s. u. 41 f. — Daß Gorgias es in der Hauptsache auf die Auffassung absieht, die Euripides für die Handlungsweise der Helena hatte, betont E. Preuß De Euripidis Helena Diss. Leipz. 1911, 13 ff. — Zur Echtheitsfrage vgl. Diels Vorsokr. II 294 adn. 21.

Ein Rückschluß ihrer Wirkung auf das Menschenleben und eine Erklärung, in welchem Verhältnis nun diese Mächte zu den landläufigen Götter- und Schicksalsbegriffen stehen, fehlt aber in den uns erhaltenen Spekulationen. Dieser ist jedoch wahrscheinlich sehr früh in pythagoreischen und orphischen Kreisen gemacht worden, wo in halb philosophischer, halb theologischer Auslegung sowohl der Kreislauf des Werdens, als auch die bestimmende, zielsetzende Gewalt nach den volkstümlichen, religiösen Bedürfnissen umgeformt wurden.

Man schrieb später **Pythagoras** bereits die Kenntnis von *εἰμαρμένη* und *ἀνάγκη* zu. So berichtet Diogenes Laertius VIII 1, 27 von ihm die Lehre: *εἰμαρμένην τε τῶν ὅλων καὶ κατὰ μέρος αἰτίαν εἶναι τῆς διοικήσεως*; ja die *vita Pythagorae* bei Photius cod. 249 p. 440 weiß von ihm die Erklärung der Heimarmene zu geben: *ὅτι εἰρμὸν ἔχει καὶ τάξιν καὶ ἀκολουθίαν*. Aber direkte oder indirekte Zeugnisse aus der älteren Zeit fehlen uns völlig. Beide Überlieferungen sind so stoisch gefärbt, und speziell der letzte Bericht, der das Werden unter dem Monde nach den Prinzipien *θεὸς — εἰμαρμένη — προαίρεσις — τύχη* ordnet, weist eine so enge Berührung mit peripatetischen und neuplatonischen Ideen auf, daß wir den beiden Mitteilungen kaum unbedingten Wert zumessen dürfen. Auch die weiteren Nachrichten, daß er die Heimarmene mit der Dekas oder der Pentas gleichgestellt habe,²⁰⁾ werden wir nicht direkt auf Pythagoras selbst beziehen dürfen. Aber so ganz dürfen wir die Nachrichten doch nicht von der Hand weisen, daß Heimarmene frühzeitig in pythagoreischen Kreisen eine Rolle gespielt hat, ja wahrscheinlich mit der Dekas identifiziert wurde; darauf scheinen mir außer den bestimmten Angaben aus der späteren Zeit auch die 10 *εἰμαρμένοι νόμοι* Platos und die Angabe von Proklus zu Timaeus 331 F zu deuten: *τὴν δεκάδα καὶ τῷ δημιουργῷ προσοικειοῦσι καὶ τῇ εἰμαρμένῃ, Πυθαγορείων παῖδες*. Ob aber Heimarmene irgendwie eine kultische und religiöse Erwei-

²⁰⁾ Lydus de mens. II 10 p. 31 Wünsch; zur Bedeutung der Dekas und Pentas Zeller 390, 397. D. 303, 32. 337, 5. 346, 43. 349, 26.

terung in pythagoreischen Kreisen erfahren hat, wissen wir nicht.²¹⁾

Dagegen muß in der Lehre des Pythagoras Ananke eine besondere Geltung gehabt haben. In der Überlieferung scheiden sich deutlich zwei Wirkungskreise ab. Der eine umspannt ganz im Sinne der ionischen Philosophen das ganze Weltgeschehen und bedingt dasselbe, so bemerkt Actius I 25, 26 = D. D. 321 und Theodoret VI 13 ausdrücklich: Πυθαγόρας ἔφη ἀνάγκην περιχεῖσθαι τῷ κόσμῳ. Auch Philolaus muß diese Lehre vertreten haben; nach Diogenes Laertius VIII 85 hatte er die Ansicht: πάντα ἀνάγκῃ καὶ ἁρμονίᾳ γίνεσθαι.

Während hier Ananke bloße Potenz ist, die als Kraft harmonisch und gestaltend die Welt umlagert und gleichzeitig durchzieht, lesen wir an anderer Stelle von ihm: πρῶτον . . . ἀποφῆναι τὴν ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσιν ἄλλοτε ἄλλοις ἐνδεῖσθαι ζώοις²²⁾. Es schließt sich also um die Einzelseele ein Ring der Notwendigkeit, der sie zu immer neuen Geburten zwingt. Diese ist aber nicht eine bloße metaphysische Gestalt, sondern sie wird von ihm weitergestaltet zu der dem Menschen und der Seele feindlichen Göttin Ananke, die denselben in ihren Kreis der Wiedergeburt zwingt und wie eine finstere Richterin darüber wacht, daß dieser Kreis nicht gebrochen wird. Das wird uns direkt als Lehre des Pythagoras in den Scholien zu Pindar Ol. II 107 überliefert; sie bemerken zu den Versen:

τὰ δ' ἐν

τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ

ἄλιτρά κατὰ γὰρ δικάζει τις ἐχθρᾷ

λόγον φράσαις Ἀνάγκῃ

ὀφίσταται δὲ ἐν Ἄιδου (θαίμονά) τινα Ἀνάγκην ὀνόματι. καὶ ταύτῃ παραΐδουσαι τοὺς ἀσεβεῖς und zu 108 λείπει τὸ διδοὺς τῇ ἐχθρᾷ

²¹⁾ Wenn Lydus in seinem Berichte weiterfährt: ταύτῃ τὰς ἀποκαθιστάμενας ψυχὰς ὑπερβαίνειν εἰμαρμένην φησὶ τὸ λόγιον· οὐ γὰρ ὑπ' εἰμαρτὴν ἀγέλην πίπτουσι θεουργοί, so geht das durchaus auf die späteren neupythagoreischen Anschauungen zurück.

²²⁾ Diog. Laert. VIII 1, 14 Wünsch Sethian. Verfluchungstafeln 94 f. E. Rohde II 165, 2.

ἀνάγκη σωματοποιεῖ ἐνταῦθα δαίμονά τινα Ἀνάγκην, ἣ τὰς ἁμαρτίας λέγουσιν οἱ ἀκούοντες; sie erklären ferner ausdrücklich: πρῶτος δὲ δοκεῖ τούτῳ τῷ δόγματι χρῆσθαι Πυθαγόρας (104a) und ἔτιοι δὲ φασὶ τῆς κατὰ Πυθαγόραν παλιγγενεσίας μνημονεύειν (104b) und zu 106a wird als Erklärung des Aristarch zugefügt: οὔτεται (sc. Πίνδαρος) γὰρ ἀναβιοῦν τὰς ψυχὰς Πυθαγορικῇ δόξῃ χρώμενος.

Ich habe absichtlich diese Scholien so ausführlich hierhergestellt, da sie, soviel ich sehe, seither nicht genügend gewürdigt worden sind.²³⁾ Aristarch und die Scholien erkennen also in den Pindarversen die pythagoreische Lehre, daß im Hades eine Göttin (δαίμονά τινα) Ananke waltet, dieser werden die Gottlosen übergeben, nachdem Einer ihr den Urteilsspruch verkündet hat. Wenn wir diesen sehr deutlichen Hinweisen der Scholien folgen, so gibt uns also Pindar in diesem Gedichte durchweg die Lehren, die Pythagoras über das Schicksal der Seelen ausgesprochen hat: Der Verbrecher wird der grimmen Ananke überliefert und muß in dauernder Wiedergeburt immer neue Schrecknisse hier und dort erleben, ewige Pein erleiden (121) und durch seiner Hände Arbeit auf Erden sich einen kümmerlichen Unterhalt suchen (115—122). Die Gerechten aber, denen die Tugend ein hellglänzender Stern ist, durchbrechen diesen harten Kreislauf und kommen zu einem mühelosen, freudvollen Leben in die Stadt des Kronos. Ein doppeltes Gericht harret der Seelen, die Sünder richtet der große, vielleicht von dem Dichter absichtlich nicht genannte τις, seine Beisitzerin und Strafvollstreckerin ist Ananke, ihr übergibt er den Verdammten, nachdem er ihr den Grund der Strafe mitgeteilt hat; die Gerechten aber richtet der Richter des Kronos, Rhadamanthys (137 ff.). Ananke ist hier nicht die

²³⁾ E. Maaß, Orpheus 271 ff. hat mit den Scholien den religionsgeschichtlichen Wert der Stelle erkannt; er ändert den überlieferten Text in *δικάζει τις ἐχθρὰ λόγον φράσαις Ἀνάγκα* und interpretiert: es entscheidet die gegen Freveltaten besonders feinselige Göttin Ananke, nachdem sie das Wort (den Rechtsatz, an welchen sie selbst strichend gebunden ist) hergesagt hat; seiner Verbesserung folgt L. Ruhl de mortuorum iudicio R. V. V. II 2 35, 2. Ich halte die Umänderung der handschriftlichen Lesart für unnötig, die Stelle scheint mir von den Scholien richtig erklärt zu sein.

Todesgöttin, sondern die Gottheit des Schicksals, sie legt der Seele ein neues Erdenlos auf und ist ihr daher feindselig gestimmt. Der Reine entgeht ihrem Bereiche durch die Läuterung seiner Seele.²⁴⁾

Auch **Empedokles** muß eine philosophische und eine mythische Deutung von Ananke geäußert haben.²⁵⁾ Er muß in seinen philosophischen Spekulationen die Gedanken des Heraklit und Parmenides hierzu benutzt und erweitert haben. Nach Aetius hat er unter Ananke die hinter allen Erscheinungen liegende Kraft, das innere Gesetz verstanden; er berichtet von ihm ausdrücklich I 26 1 (D. I 207, 39): οὐσίαν ἀνάγκης αἰτίαν χρηστικὴν τῶν ἀρχῶν καὶ τῶν στοιχείων. Empedokles scheint dieses in so mannigfachen Attributen schillernde Gesetz, das hinter allem Werden und Vergehen naturnotwendig wirkt, mit den verschiedensten Benennungen schärfer zum Ausdruck gebracht zu haben, das werden wir wohl aus den Worten des Porphyrius bei Stob. I 49, 60 u. p. 446 W. entnehmen dürfen: αὐτῆς γὰρ τῆς μετακοσμήσεως εἰμαρμένη καὶ φύσις ὑπὸ Ἐμπεδοκλέους δαίμων ἀνηγόρευται. In den uns erhaltenen Fragmenten betont er das Unfaßbare und Unbegreifliche des Weltgesetzes, so sagt er fr. 135 ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διὰ τ' εὐρυμέδοντος αἰθέρος ἡνεκέως τέταται

²⁴⁾ Das ist auch später pythagoreische Lehre, vgl. E. Rohde a. O. Kroll de oraculis Chald. = Bresl. philol. Abh. VIII 59 ff.

²⁵⁾ Zeller a. O. I 2⁵ 777, 1 will, nach meiner Meinung mit Unrecht, den Gedanken der ἀνάγκη ganz aus der Philosophie des Empedokles streichen; er behauptet, daß die sämtlichen Nachrichten hierüber lediglich spätere Umdeutungen seien. Ich kann dem nicht beistimmen; denn wir haben direkte Aussprüche von Empedokles, die uns beweisen, daß er von der Macht der Naturnotwendigkeit gesprochen hat; und wenn wir die gesamten späteren Zeugnisse als wertlos beiseite schieben, dann können wir schließlich dasselbe auch von allen übrigen Philosophen behaupten und überhaupt die Probleme gänzlich aus dem Ideenkreise der vorsokratischen Philosophen als spätere, gesuchte Analogien streichen. Aber einmal muß doch schließlich der Anfang mit der Frage der Naturnotwendigkeit gemacht worden sein, und das scheint mir wesentlich vor der Zeit der stoischen, platonischen und pythagoreischen Analogiebeweise zu liegen. Hierin scheint mir Gilbert a. O. 121 ff. und Ritter, Gesch. d. Philos. I 544 das Richtige getroffen zu haben.

διὰ τ' ἀπλέτου αὐγῆς, andererseits sucht er es außer mit Ananke auch mit Δίκαιος λόγος zu fassen (Hippol. ref. VII 31 p. 254 = D. 273, 4 ff.), oder als τὸ θεῖον, das man sich nicht nahe bringen kann, daß es den Augen sichtbar oder den Händen fühlbar werden könnte (fr. 133), es ist ohne Gestalt, sondern nur Geist, der mit schnellen Gedanken den ganzen Weltenbau durchfliegt (fr. 134). Ob er dieses Weltgesetz ähnlich wie Heraklit und Parmenides direkt mit Heimarmene, also mit Schicksal, identisch erklärt hat, ist uns nicht bestimmt überliefert; nur Cicero de fato c. 17 schreibt ihm den Gedanken zu: omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis afferret.

Obwohl er das rein Geistige und Unbestimmbare in dem Weltgesetze hervorhebt, muß er ihm doch ebenfalls eine materielle Erscheinungsform zugesprochen haben. So schreibt ihm Aetius direkt die Gleichsetzung von Ananke und Materie zu; die Substanz der Materie sind die vier Elemente, die Hypostasen Neikos und Philia.²⁶⁾ Diese schaffen das Verhängnis, die Heimarmene (Plut. de an. procr. 27, 2 p. 1026 B.-D. 207, 40). Diesen Gedanken von dem allgemeingültigen Gesetz der Notwendigkeit hat er aber nicht in konsequenter Weise in seiner ganzen Lehre durchgeführt; denn neben der Idee, daß alles im Kreislauf des Werdens naturnotwendig sich eint und wieder löst, hat er dem Zufalle eine besondere Bedeutung eingeräumt. Das, was naturnotwendig in Erscheinung tritt, hat die Möglichkeit der Fortpflanzung, also gewissermaßen Ewigkeitswert, was dagegen zufällig sich findet, muß ohne weitere Entwicklungsmöglichkeit wieder vergehen.²⁷⁾

²⁶⁾ Aet. I 7, 28 = D. 205, 22. τὸ μὲν ἐν τὴν ἀνάγκην, ὕλην δὲ αὐτῆς τὰ τέτταρα στοιχεία, εἶδη δὲ τὸ Νεῖκος καὶ τὴν Φιλίαν. Wie im ganzen Weltgeschehen gemäß der Ananke Streit und Freundschaft herrscht, so sind auch alle menschlichen Handlungen durch diese Faktoren veranlaßt, vgl. Aristot. phys. Θ 1 251a 7 Metaphys. A. 4 985a 5 ff.

²⁷⁾ Fr. 61. Simplic. phys. 371, 33. Aristot. phys. B 7, 198 b 29. In der Entwicklung des Tychebegriffes ist Empedokles besonders beachtenswert, vielleicht geht auf ihn die Bedeutung „Zufall“ zurück. Jedenfalls hat er den Gedanken, der an sich ja die strenge Lehre von

In dem Sühnelied hat er diese philosophischen Probleme mit religiösen Motiven verwoben.²⁶⁾ Hier erscheint Ananke als göttliche Persönlichkeit. Von ihr berichtet er die Satzung, die identisch ist mit dem uralten, ewigen Beschluß der Götter, daß diejenigen Seelen, welche Mord und Meineid begangen, verdammt sind von den Inseln der Seligen und gezwungen werden, in neuen sterblichen Geschöpfen neues Leben, neue Qualen zu erleiden (fr. 207, 1).²⁹⁾ Näheres über die Gestalt der Ananke erfahren wir aus seinen Fragmenten nicht, wir sind ganz im Unklaren, ob er ihr einen besonderen Wohnort und sonstige mythologische Deutungen beigemessen hat, insbesondere ob er ihre Tätigkeit als Richterin etwa im pythagoreischen oder orphischen Sinne weiter geschildert hat. Auch die indirekten Nachrichten schweigen darüber; das einzige, was wir über die empedokleische Ananke hören, ist die Mitteilung Plutarchs. ἄμουσον γὰρ Ἀνάγκη, μουσικὸν δὲ ἡ Πειθώ, καὶ Μοῦσα φιλόδημος οὖσα πολὺ μᾶλλον οἶμαι τῆς Ἐμπεδοκλέους Χάριτος· στύγξει δὲ στήλητον Ἀνάγκην (Quaest. conv. IX 5 p. 745 c = D. I 268, 5). Er muß sie in ihrem Wirken demnach als harte, schwer erträgliche Macht geschildert haben, die mit strenger, sittlicher Vergeltung der Sünde die Verdammnis, dem reinen Leben aber Erlösung verleiht. Wichtig für die religiöse Weiterbildung ist besonders seine Lehre, daß man die Gewalt

der mechanisch wirkenden Naturkraft umstieß, ausgesprochen, das berichtet Plato leg. X 889 B mit besonderer Betonung (dazu Gilbert a. O.). Aber auch dieses Wort scheint von ihm nicht in einheitlicher Bedeutung verwendet worden zu sein; den Sinn von Schicksal (nicht „Zufall“, wie Diels es will) scheint mir fr. 103 Tyche zu enthalten.

²⁸⁾ Zu den Gegensätzen, die sich bei Empedokles zwischen seinen naturphilosophischen und theologischen Lehren finden, ist zu vergleichen: E. Rohde Psyche II⁶ 174 ff.

²⁹⁾ Zu der Lehre seiner Seelenwanderung Norden Vergil. Aen. VI S. 18 ff. Rohde a. O. Kern Empedokles und die Orphiker- Arch. f. Gesch. d. Philos. I, 505. Kern meint, daß Empedokles mit anderen Personifikationen auch Ananke den Orphikern verdanke. Das ist aber nicht absolut zwingend, wir wissen nicht, ob in dieser frühen Zeit Ananke in den orphischen Kreisen zur Göttin ausgereift war, hier könnten gerade so gut pythagoreische Vorbilder maßgebend gewesen sein; vgl. Zeller a. O. I⁵ 60, 2.

dieser Göttin durch asketische Heiligungsmittel mildern und von Stufe zu Stufe emporsteigen kann, bis man geläutert zum Gotte selbst emporwächst (fr. 146).⁸⁰⁾

Pythagoras und Empedokles haben wohl theistische Motive sowohl mit Heimarmene als auch mit Ananke verwoben und ihrem Einflusse auf den Menschen und sein Geschick bedeutenden Wert beigemessen, aber die Forderung von Gebet und Opfern an diese Gottheiten begegnet uns nicht. Letzteres muß dagegen in **orphischen** Kreisen bereits im 5. Jahrhundert gelehrt worden sein. Euripides Alkestis 962 ist uns dafür ein wertvoller Zeuge. Der Dichter betont hier ganz besonders die Gewalt der Ananke, für die er nichts gewaltigeres nennen kann; nichts kann gegen sie helfen: οὐδέ τι φάρμακον | Θρήρσαις ἐν σανίσιν, τὰς | Ὀρφεΐα κατέγραψεν | γῆρυς οὐδ' ὕστα Φοῖβος Ἀσκληπιάδαις ἔδωκε | φάρμακα πολοπόνους ἀντιτεμῶν βροτοῖσιν. Orpheus gilt hier wohl als Prototyp für einen der Gaukler und Zauberer, die sich anmaßen, mit seltsamen Beschwörungsformeln die feindseligen Mächte vom Menschen fernzuhalten. Der Chor vertritt die Lebensanschauung, daß es nichts gewaltigeres gibt als die Ananke, weder Zauber noch ärztliche Heilmittel vermögen ihren Einfluß zu brechen, sie ist stärker als Opfer und Gebetshauch (973 f.):

μόνας δ' οὐτ' ἐπὶ βωμοῦς
ἐλθεῖν οὔτε βρέτας θεᾶς
ἔστιν, οὐ σφαγίων κλύει.

Wie der Zusammenhang erkennen läßt, ist Ananke hier die Todesgöttin, gegen deren Macht nichts helfen kann; genau denselben Gedanken hat Aeschylus in Niobe fr. 161 N.² von Thanatos ausgesprochen. Auch aus anderen Berichten geht hervor, daß sie als die große Todesgöttin den Orphikern galt. Das ist noch lebendig in einer Reihe von Grabschriften

⁸⁰⁾ Vgl. E. Rohde a. O. 180 ff. — rein metaphysisch erklärt diese Ananke Hippolytos Ref. VIII 29, p. 249 11. 12 = D. 266, 29: ἀνάγκην καλῶν τὴν ἐξ ἐνός εἰς πολλά κατὰ τὸ Νεῖκος καὶ ἐκ πολλῶν εἰς ἓν κατὰ τὴν Φιλίαν μεταβολήν.

der späteren Zeit, in der der Verschiedene der feindlichen Ananke die Schuld für sein allzufrühes Hinscheiden gibt.³¹⁾

Es scheint, daß aber neben dieser Auslegung auch eine höhere Bedeutung in orphischen Kreisen dieser Göttin zukam. Zu dieser Auffassung berechtigen uns die späteren, orphischen Theogonien, in denen sie sowohl als Todesgöttin und Totenrichterin als auch als Weltenkönigin erscheint, die vor der Grotte der Nacht thront und deren Dienerinnen die Moiren und die Erinyen sind.³²⁾ Vielleicht hatte bereits zur Zeit des Euripides in orphischen Kreisen Ananke eine besondere Rolle in ihrer Theogonie erhalten, es wäre möglich, daß Aeschylus im Prometheus und andererseits Plato³³⁾ im Symposion darauf anspielt. Dieses hat eine umso größere Wahrscheinlichkeit für sich, als in keiner anderen Geheimlehre, soweit wir sie kennen, Ananke eine mythische Ausgestaltung erfahren hat, während es uns, allerdings aus späterer Zeit, speziell von den Orphikern überliefert ist. Damasius de princ. 123 weiß uns als Überlieferung des Hieronymus aus Hellanikus zu berichten, daß nach orphischer Theologie Chronos-Herakles sich mit der Ananke vereint habe: φύσιν οὖσαν τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν ἀζώματον διωργισμένην ἐν παντὶ τῇ κόσμῳ τῶν περάτων αὐτοῦ ἐφαπτομένην; durchsichtiger hinsichtlich der darin steckenden, ursprünglich rein philosophischen Spekulation ist der Bericht des Proclus zu Plat. Tim. p. 323 c: καὶ γὰρ ὁ δημιουργός, ὡς ὁ Ὀρφεὺς φησι, τρέφεται μὲν ὑπὸ τῆς Ἀδραστείας, σύνεστι δὲ τῇ Ἀνάγκῃ, γεννᾷ δὲ τὴν Εἵμαρμένην. Nach diesen Überlieferungen, denen noch Argon. v. 12 ff. beizufügen ist, kommt die Schöpfung erst nach verschiedenen Anläufen und Ausgeburten zu dieser letzten dritten Entwicklungsform; hierbei

³¹⁾ E. M a a ß a. O.; zur Bedeutung der Ananke in orphischen Kreisen: D i e t e r i c h de hymnis orphicis = Kl. Schr. 91 f. Nekyia 2a 124. N e s t l e Euripides 55, 418, 20. E. R o h d e a. O. 103 ff. W ü n s c h a. O. 94 f. W e r n i c k e, Ananke = Pauly Wissowa-Kroll R. E. I 205 7 behauptet, daß sie zuerst in den orphischen Theogonien als Göttin erscheine, das ist aber nach meiner Meinung nicht unbedingt richtig.

³²⁾ M a a ß a. O. 268 ff.

³³⁾ S. u. S. 48 ff.

ist die monistisch materialistische Erklärung der kleinasiatischen Weltenbildner bei Seite geschoben und alles nach dem dualistischen Prinzip zurechtgedacht. Während den Philosophen Ananke und Demiurgos, Adrasteia und Heimarmene wesensgleich und nur der parallele Ausdruck eines und desselben Urwesens sind, haben wir hier ganz im Sinne der alten griechischen Theogonien diese abstrakten Kräfte verblaßt und erstarrt in Persönlichkeiten, die miteinander in genealogischer Verbindung stehen. Durchsichtig bleibt hier ja ebenfalls die ganze Idee vom Urschicksal und der Notwendigkeit; betont sei für unsere Untersuchung, daß hier Heimarmene zurücktritt als Tochter, mit offenbar beschränkter Machtsphäre im Gegensatz zu ihrer Mutter, der ἀμέγαρος Ἀνάγκη. Zu Grunde wird wohl die Deutung liegen, daß letztere das große Weltenschicksal und Weltgesetz, erstere das Menschenschicksal, speziell den Tod, darstellen sollte. Statt Heimarmene werden meist die Moiren Töchter oder Besitzerinnen der Ananke genannt. Das ist im Prinzip dasselbe, denn in diesem Kreise wurde der Wirkungskreis der Moiren durch die abstrakte εἰμαρμένη ersetzt. Diese Vorstellungreihe hat Plato in dem 10. Buche der Republik ausführlich benutzt,³⁴⁾ vielleicht ist sie aber bedeutend älter und hat bereits Aeschylus als Vorwurf zu ganz ähnlichen Ideen im Prometheus gedient.

In dieser Tragödie wird wiederholt auf die Macht der Göttin Ananke angespielt. Es erscheint mir daher für unsere Untersuchung unerläßlich, folgendes hervorzuheben. Der Dichter läßt den Prometheus auf der Anschauung trotzig verharren, daß Zeus in all seinen Handlungen in letzter Linie abhängig sei von dem Schicksalsspruche der gewaltigen und unbarmherzigen Ananke, deren Steuer die Moiren im Vereine mit den Erinyen lenken. Ihr gegenüber ist jedes menschliche und göttliche Tun ein ohnmächtiges Wollen ohne Ausführung; sie spricht die Zukunft über die Götter aus, und ihrer Fügung muß sich alles beugen. Am stärksten

³⁴⁾ Vgl. Plut. quaest. conv. IX 14,5, schol. zu Plat. rep. V 2, 451a.

ist dies 510ff. betont, wenn Prometheus über seine Zwangslage stöhnend die bittere Bemerkung macht: τέχνη δ' Ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακρῷ und der Chor daran die Frage knüpft: τίς οὖν Ἀνάγκης ἐστὶν οἰαχοστροφός. Darin ist unter ἀνάγκη die volle Persönlichkeit verstanden, ihre Vollstreckerinnen (οἰαχοστροφός) sind die Moiren und Erinyen, sie steuern das Welten- und Schicksalsschiff, so wie es die Gebieterin und Herrin heischt; ihr Wort ist die πεπωμένη, der keiner, selbst Zeus nicht, entrinnt (103—105, 516—518), und deren Sinn starr und unbeugsam ist (ἀδύρσιτον σθένος 105). Prometheus selbst stammt aus dem Kreise dieser Gottheit, durch seine Mutter Themis weiß er die Zukunft, weiß auch, wie Zeus seinem Verhängnis entinnen kann (210 ff.), aber Zeus soll ihm das Geheimnis nicht entreißen, selbst mit den größten Martern nicht.

Vielleicht hat Aeschylos diese Gedanken einem religiösen Milieu entnommen, in dem die Schicksalsmächte der ältesten Götterdynastie gegen die jüngeren Olympier sich auflehnen. Vordenkend und vorwissend erscheint hier Ananke, aber die Möglichkeit, dem Verhängnis zu entfliehen, bleibt bestehen; wer die Zukunft als ursächliche Aufeinanderfolge von Geschehnissen kennt, dabei aber ein Glied übersieht, der ist ihrem vollen Verhängnis verfallen. Diesen bedingten Fatalismus werden wir weiter unten näher zu beleuchten haben. Zu beantworten ist noch die Frage, ob wir die Vorlage für die äschyleischen Gedanken finden können. Maaß hat eine orphische Quelle vermutet und besonders auf den orphischen Hymnus LXX,5 verwiesen, wo die Eumeniden ἐφεστυχούαι Ἀνάγκη³⁵⁾ genannt werden; das ist jedoch nicht zwingend. Einmal sind die Hymnen so jungen Datums, daß man nicht rückschließen kann, Aeschylus habe bereits eine ähnliche orphische Vorlage gehabt; dann sprechen die meisten Philosophen dieser Zeit von ihr, so daß man durchaus keinen Grund hat, überall ein orphisches Vorbild zu wittern. Der

³⁵⁾ M a a ß übersetzt (Orpheus 268) „die Eumeniden sind die Vorgesetzten der unerbittlichen Ananke“; ich glaube, daß hier der Sinn ist die „danebenstehenden“ (Beisitzerinnen). Ananke erscheint immer als die Herrin der Schicksalsmächte oder als Mutter derselben.

Gedanke, daß hinter der olympischen Götterwelt überragende, schicksalgestaltende und schicksalskundige Wesen stehen, deren Sprüche sich die Olympier fügen müssen, begegnet uns in der Literatur dieser Zeit auch sonst noch. So kennt bei Pindar Isthm. VIII 28 ff. Themis das Schicksal. Sie warnt bei dem Streite, der um den Besitz der Thetis zwischen Prometheus und Zeus entbrannt war, diesen vor der Ehe mit Thetis; denn aus dieser Verbindung würde ein Sohn entstehen, der gewaltiger sein werde als sein Vater; seine Waffe würde Blitz und Dreizack übertreffen. Es ist denkbar, daß in dieser alten Sage Aeschylus einfach die beiden Schicksalsgöttinnen vertauschte und über Themis, die Schicksals- und Orakelgöttin, Ananke, die neue Schicksalsherrin stellte.³⁶⁾

Ob und wann dieselbe in Griechenland gottesdienstliche Verehrung genoß, ist aus den Trümmern der Überlieferung kaum festzustellen. Pausanias (II 4, 6) berichtet zwar, daß sie in Korinth mit Bia ein Heiligtum hatte, das sich beim Aufgang nach Akrokorinth befand. Er bemerkt noch dazu, daß es nicht Sitte war, dieses zu betreten. Ob dieses aus alter Zeit stammte oder neueren Ursprungs war, berichtet er nicht. In Athen scheint Ananke im 5. Jahrhundert keine kultische, offizielle Verehrung genossen zu haben, darauf scheint mir der nachdrückliche Satz des Euripides Alkestis 973f. anzuspielen, daß diese Göttin weder mit Gebet noch mit Opfern verehrt werden kann. Bilder auf Vasen oder Statuen dieser Göttin können wir auch kaum erwarten; sie war und blieb wie Moira, Heimarmene und Tyche für diese Zeit noch ein viel zu gewaltiger abstrakter Gedanke, als daß sie durch Symbole hätte vermenschlicht und dadurch verallgemeinert werden können.³⁷⁾

³⁶⁾ Themis, Dike und Ananke verschieben sich auch sonst noch oft in Philosophie, Literatur und Volksglauben ineinander, vgl. H i r z e l Themis 353, 389 und oben S. 13.

³⁷⁾ Aus späterer Zeit finden sich einige Vasen, die Ananke als Todesgöttin und Rächerin in der Unterwelt darstellen: B e n n d o r f Griech. u. Sizil. Vasenb. XXXVI 9 und dazu S. 79. G. K ö r t e Über Personifikationen psych. Affekte in der späteren Vasenmalerei S. 79. A. W i n k l e r, Die Darstellungen der Unterwelt auf unterital.

Als bleibende Wirkung scheint die religiöse Spekulation im Volke die Ananke als Todesgöttin geschaffen zu haben. Als solche begegnet sie uns so häufig in späterer Zeit, daß wir nicht immer an speziell orphische Gedankensphäre zu denken haben werden, wenn der Tote erklärt, daß er von der feindlichen Ananke dem Leben entrissen wurde. Sie hat dann weiter die pythagoreisch-orphische Schöpfung als Walterin des κύκλος γενέσεως beibehalten und spielt in den Zauber- und Beschwörungsformeln als solche eine hervorragende Rolle, auf die wir in Kapitel III näher einzugehen haben.

Ihr gegenüber ist die Gestalt der Heimarmene in religiösen Grübeleien im 5. und 6. Jahrhundert wohl kaum verwendet worden. In den Ansätzen, beide Abstrakta in eine persönliche Genealogie zu bringen, ist der einzige Versuch dieser Zeit erhalten, auch diesem philosophischen Gedankenkind eine populäre Umformung zu geben. Im übrigen hat sie hier die volkstümlichen Ideen von der Moira und deren Verhältnis zum Menschenleben nicht zu verdrängen vermocht; während Ananke hier schärfer umrissen wird, bleibt Heimarmene dem religiösen Denken zunächst fern.

3. Wirkung der philosophischen und religiösen Spekulationen in der Literatur dieser Zeit.

Die Philosophen stellen das Menschengeschick dem Weltenschicksal gegenüber in den Hintergrund, hinter den landesüblichen Göttern stehen in dunkler Ferne und doch wieder der Welt immanent geheimnisvolle höhere Gewalten. Die religiösen Heilbringer suchen diese abstrakten Werte in ihr System zu zwängen, und sie verknüpfen die philosophischen Ideen in zum Teil direkt fatalistischem Sinne mit ihren eigenen Dogmen. Bei den Dichtern finden wir dagegen den Menschen im Mittelpunkt der Welt; ihr Schicksalsbegriff

Vasen = Bresl. philol. Abh. III 5, 1888 S. 25. — Auf einer pisidischen Inschrift (C. I. G. 4379. o) wird sie mit Bia und Apollo angerufen — vgl. im allgemeinen Deubner a. O. 2113, 45. 2128, 33 ff. Weizsäcker Peitho = Rosch. Myth. Lex. III 2. 1805, 51 ff. Wernicke a. O. 2058, 42.

schwankt, wie der des Volkes, zwischen düsterer Resignation, dem Sich-Hineinfinden in das unfafßliche Walten dunkler Mächte, und dem heiteren stolzen Menschenbewußtsein, dessen Schicksal die Persönlichkeit, seine Kraft und seine Waffe ist. Beide Auffassungen sind nie in der antiken Welt zur Ruhe gekommen und gehen in starken Strömen durch die ganze Literatur hindurch.³⁸⁾

Sowohl Ananke als auch Heimarmene fehlen als schicksalgestaltende Mächte bei Homer, Hesiod und den Gedichten des Kyklos. Spätere Erklärer haben wohl zum Beweise ihrer eigenen fatalistischen Dogmen — besonders die Stoiker und unter ihnen hauptsächlich Chrysipp —³⁹⁾ vor allem auf Homer zurückgegriffen und an der Hand von Homerziten die Wahrheit von Heimarmene und Ananke erweisen wollen. Bei genauerem Zusehen können wir die Heimarmene zu Grund liegende und später zu Grund gelegte Bedeutung aus den Zitaten erkennen, der Name selbst fehlt in beiden Werken. Auch Ananke vermissen wir sowohl in dem Sinne einer

³⁸⁾ Von einer altgriechischen Schicksalsidee im Sinne eines fatalistischen Dogmas kann keine Rede sein; darum übertreiben viele Untersuchungen, die den homerischen Schicksalsbegriff feststellen sollen, wenn sie als alleingültige Weltanschauung der ältesten Zeit den Glauben an Zeus oder an Moira fixieren wollen. Die Parallelströme hie Fatalismus hie Willensfreiheit fließen aus den homerischen Gedichten durch die ganze Antike bald tiefer bald seichter. Der homerische Schicksalsbegriff hat so zahlreiche Einzeldarstellungen erfahren, daß ich mich mit der Erwähnung der Hauptschriften begnügen kann; einen guten Überblick über die ältere Literatur, die die Frage gezeitigt hat, gibt Nägelsbach - Authenrieth *Hom. Theol.* 3a 116—141; dazu erwähne ich noch: K. Lehrs *Zeus und die Moira* = populäre Aufsätze 2 A. 201 ff. O. Gruppe *Griech.-Mythol.* = *Hdb. d. kl. Aw.* V 2, 2989 ff. G. Stock s. v. *Fate* in der *Encyclopädia of Religion and Ethics* V (1912) 786 ff. W. Weizsäcker bei Roscher *Myth. Lex.* s. v. *Moira* II 2 Sp. 3088. E. Hedén *Homer. Götterstudien* diss. Upsala 1912 150 ff. Weniger *θεῶν ἐν γούνασι* = Sokrates II 1914 1 ff. 11 ff.

³⁹⁾ Chrysipp verwendet nach dem Zeugnis des Diogenian bei Euseb. praep. evang. VI 8, p. 262 zum Beweise: τὸ δὴ πᾶνθ' ὑπὸ τῆς ἀνάγκης καὶ εἰμαρμένης κατεῖληφθαι besonders Jl. XXIII 78 (κῆρ ἀμφέχανε) XX 127 f. (αἶσα-ἐπένησε), VI 488 (μοῖρα), I 5 (Διὸς βουλή). Diese chrysippeischen Homerbeweise für die Existenz der Heimarmene werden öfters angewandt, vgl. Plutarch *de vita et poesi Homeri* c. 120, Stobaeus I 5 p. 74 W.

alleingebietenden Gesetzesmacht, nach der alles sich vollzieht, als auch in der sekundären Formung einer speziell anthropozentrisch gedachten Gewalt, die das Geschick des Individuums und seiner Seele denkt und überwacht. Auch für sie haben Spätere bereits bei Homer eine mythologische und theistische Auffassung nachweisen wollen, so z. B. behauptet Simplicius in l. de caelo p. 284 a 14 (ed. Heiberg p. 374) καὶ γὰρ οἱ μὲν μυθικὴν εἰσάγουσιν Ἀνάγκην τοῦ μὴ πίπτειν τὸν οὐρανόν, ἀλλ' ὄνω μένοντα περιφέρεσθαι, ὥσπερ Ὅμηρος τὸν Ἄτλαντα λέγων, nun folgt aber Hesiod. Theog. Vers 517. Eine Persönlichkeit Ananke, die den Atlas zu seiner Last zwingt, kann aber hier nicht erschlossen werden, es ist der harte Zwang der Olympier, der den Titanen zum Tragen des Himmels zwingt. Das Wort ist für Homer und Hesiod lediglich der Ausdruck für Zwang von Außen, von stärkerer, meist menschlicher Gewalt verursacht, ferner für menschliches Elend, persönliche Not und Ohnmacht. So singt Phemios (Od. I 154) nicht freiwillig, sondern notgedrungen, d. h. gezwungen von den Freiern, so hält Kalypso (IV 557) den Odysseus nicht mit seinem Willen, sondern mit Gewalt (ἀνάγκη); Penelope wirkt nicht freiwillig, sondern ebenfalls unter dem Zwange der Freier das Gewebe (II 110); auch an anderen Stellen, in denen von Ananke gesprochen ist, wird kein persönliches Wesen darunter verstanden, sondern lediglich das abstrakte Lasten einer Gewalt, die stärker ist als der, den sie trifft und welcher der Betroffene in stummer Resignation gehorcht. So erhält das Wort zugleich die Färbung von Elend, die es in der griechischen Literatur vielfach auch später aufweist; als Beispiel gelte Jl. VI 458.

Die homerische Auffassung selbst hat zunächst keine Erweiterung erhalten; soviel aus dem uns Erhaltenen ersichtlich ist, hat weder Hesiod noch Solon oder Theognis sie zu einer besonderen Macht mit philosophischen oder religiösen Motiven erhoben.⁴⁰⁾ Das Wort bleibt bei ihnen in dem

⁴⁰⁾ Schömann, Hesiod. Theogonie 178 behauptet, daß die mythologische Dichtung Ἀνάγκη und Βία kosmogonische Wirksamkeit zugeschrieben habe; wann das etwa anzusetzen wäre, läßt sich aus seinen Angaben nicht entnehmen; ich glaube nicht, daß wir in die Zeit der hesiodeischen Theogonie damit zurückgehen dürfen (s. o. . .).

appellativen Sinne von Not, Elend, das von außen kommt. Eine Neuerung, die besonders von den Tragikern wiederholt wurde, bietet Bakchylides, der dem Ausdruck den Inhalt von unabänderliches Verhängnis gibt (X 46 u. 72). Aus dieser Zeit stammt auch das später oft zitierte und vielfach variierte Wort Ἀνάγκη οὐδὲ θεοὶ μάχονται; Simonides (fr. 5, 21 = P.L.G. III⁴389) wendet es zuerst an, nach späteren Berichten soll er einen Ausspruch des Pittakus⁴¹⁾ in seinem Gedicht verwertet haben. Diese Sentenz beleuchtet uns treffend das Ringen dieser Zeit, hinter den Göttern eine Macht festzustellen, der selbst die Götter wehrlos gegenüberstehen. Sonst ist die Ausbeute aus den Dichtern der älteren Zeit gering; eine Sonderstellung nimmt Pindar ein. Er verwertet die modernen philosophischen Ideen und spricht von der Ananke in metaphysischem Sinne, von der Göttin der unteritalischen Spekulationen (s. o.). Es findet sich der Ausdruck auch bei ihm in der Bedeutung „Schicksal“. Ol. I. 132, wenn er sagt: θανεῖν δ'οἷσιν ἀνάγκη. Im übrigen gebraucht Pindar das Wort nur in der herkömmlichen Auffassung Zwang, Gewalt.⁴²⁾

Für Heimarmene geben die älteren Dichter nichts; das Schicksal wird durchweg durch die volkstümlichen Worte μοῖρα, αἶσα, κῆρες u. ἐρινύες zum Ausdruck gebracht. Sie bieten zwar für die Betrachtung des Fatalismus eine Fülle reichen Materials, besonders in den düsteren Reflexionen über die Nichtigkeit des Daseins, das hilflose Dahinirren der Menschen, ihre eiteln Hoffnungen und die unverständlichen Fügungen der populären Schicksalsmächte.⁴³⁾ An Stelle der persönlichen Gewalten, die das Verhängnis bestimmen, finden wir öfters aber auch unbestimmte Ausdrücke wie εἴμαρτο, πέπρωται, oder μόρσιμον, πεπρωμένον, εἴμαρμένον ἐστίν. Sie geben

⁴¹⁾ Diog. Laert. I 4, 77; weitere Literatur bei Hirzel Themis 402, 1.

⁴²⁾ Rumpel Lex. Pind. führt zwar eine Reihe weiterer Belege s. v. ἀνάγκη an für die Bedeutung Bestimmung, Verhängnis (fatalis necessitas), einer genauen Prüfung kann aber keine der angeführten Stellen stichhalten.

⁴³⁾ Semon. fr. 1, Solon fr. 12, Archiloch. fr. 9, 53, 84, vgl. auch Zeller I⁵ p. 107. Max Wundt Gesch. d. griech. Ethik I 1908, 59 ff.

das dumpfe Gefühl zum Ausdruck, wie alle Ereignisse unter dem Druck einer unbestimmten Macht vor sich gehen. Keiner entflieht dem, was kommen soll, dieser Gedanke begegnet uns oft in ganz düsterer, fatalistischer Weise in zahlreichen Varianten.⁴⁴⁾

Auch bei den **Tragikern** pulsieren die alten Gedanken über die Götterwelt und ein jenseits derselben regierendes Schicksal, dem alles verfallen ist, neben einander; auch bei ihnen läßt sich keine konsequente Ausbildung des Fatalismus nach der einen oder anderen Seite hin feststellen. Heimarmene fehlt bei Aeschylus, Sophokles, Euripides und in den Fragmenten der Tragiker. An einigen Stellen haben die Scholiasten allerdings dieselbe erkennen wollen. So bemerkt der Scholiast zu Aeschylus Prom. 551 (οὐποτε τὰν Διὸς ἀρμονίαν θνατῶν παρεξίασι βουλαί): ὕψηλῶς καὶ τραγικῶς τὸν τῆς εἰμαρμένης ὄνομα Διὸς ἀρμονίαν εἶπεν, und zu Sophokles Trach. 1280 bemerkt der Scholiast Δία δὲ τὴν εἰμαρμένην λέγει. Es lassen sich jedoch weit mehr Stellen anführen, die man als Umschreibung dieses Terminus ansehen könnte; aber eine solche Interpretation des Textes, die z. B. auch Stobaeus an anderen Stellen anwendet, um die Existenz der Heimarmene zu beweisen (I 5 p. 74 ff. W.), läßt sich nicht halten. Bei den Tragikern spielen die deterministischen Gedanken eine solche Rolle, daß man nicht aus einzelnen Stellen fixieren könnte, hier ist die ionisch-kleinasiatische Heimarmene gemeint. Der Schicksalsbegriff bleibt für die Tragiker im Grunde derselbe, den Homer hat; die Mächte, die das Einzelleben vordenken, bleiben die alten: Zeus und die anderen Olympier, ferner μοῖρα, αἵσα, κῆρες und ἔρινες.⁴⁵⁾

⁴⁴⁾ Solon fr. 12, 55: τὰ δὲ μύσσημα πάντως οὔτε τις οἰωνὸς ῥύσεται οὐδ' ἱερά Pindar Pyth. 12, 30 τὸ μύσσημον οὐ παρφυκτόν u. fr. 232 τὸ πεπρωμένον οὐ πῶρ οὐ σιδάρεον ἔσχε τεῖχος.

⁴⁵⁾ Einen Überblick über die reiche Literatur, die der Aeschyleische Schicksalsbegriff veranlaßt hat, gibt P. Stengel de fato Aeschyleo diss. Jen. 1875, 12 ff., 15 f.; dazu geben wertvolle Beiträge: Ivo Brun s., die griech. Tragödie als religionsgesch. Quelle, Kiel 1894, 5 ff. H. Ha s., der Zug zum Monotheismus in den homerischen Epen und in den Dichtungen des Hesiod, Pindar u. Aesch. = Arch. f. Rw. III 1900 52 ff. W. Nestle, die Weltanschauung des Aesch. = Neue

Betonen möchte ich, daß wir auch nicht bei den unpersönlichen Ausdrücken τὸ μόρσιμον, πεπρωμένον immer an ein dahinterstehendes Natur- und Weltengesetz denken dürfen, das mechanisch seine Wirkung im Menschenleben geltend macht. Das Verhängte geht bei den Tragikern meist von den selbständig handelnden Göttern aus, diese handeln nicht nach einem in ihnen selbst liegenden Naturgesetz, sondern nach eigenem Urteil und Gutdünken. Diese unpersönlichen Ausdrücke stehen meist an solchen Stellen, wo sich die Handlung auf die Wirkung eines Gottes zuspitzt, vgl. Aesch. Agam. 67 ff., wo deutlich das πεπρωμένον der Wille des Zeus ist, Suppl. 1047 gilt dasselbe von τὸ μόρσιμον und Agam. 688ff. steht in derselben Sphäre;⁴⁶⁾ auch bei Sophokles und Euripides wie in den Fragmenten der Tragiker ist dieses zu konstatieren. Beachtenswert ist es, daß Sophokles einmal auch εἰμαρμένον im Sinne von „beschlossen, verhängt“ Trach. 169 anwendet, auch hier ist die Götterwelt als agens gedacht (τοιᾶντα πρὸς θεῶν εἰμαρμένα). Eine Erinnerung an Heimarmene mit dem besonderen Sinne von „ethisches Gesetz“ steckt in den Versen eines unbekannten Tragikers (fr. 352 p. 905N.).⁴⁷⁾

εἰμαρμένον δὲ τῶν κακῶν βουλευμάτων
κακὰς ἀμοιβὰς ἔστι καρποῦσθαι βροτοῖς.

Es fehlt uns auch nicht an Zeugnissen, in denen die Schicksalsmacht allgebietend über Göttern und Menschen steht; sie gewährt dem Menschen kein Herantreten mit Gebet und Opfern und handelt nach strengem eigenen Gesetze. Wir haben eine ganze Reihe treffender Beispiele, in denen wir die überall wirksame Potenz der Heimarmene oder Ananke

Jhrb. X 1907 318 ff. v. Wilamowitz-Möllendorff Einl. in die griech. Tragödie Berlin 1907 96 ff. u. 115 ff. Weizsäcker a. O. Sp. 310f. G. Stock a. O. 788. M. Wundt Griech. Ethik I 174 ff. A. Görland, die Schicksalsidee in der Gesch. d. Tragödie = Philos. Abh. Herm. Cohen dargebr. 1912 S. 334.

⁴⁶⁾ Weitere Belege über die Vorherbestimmung, die zuweilen bis ins Kleinste ausgedacht ist, bei W. Nestle a. O. 312 ff. H. Haas a. O. 164 ff. G. Dindorf Lex. Aesch. s. v. πέπρωται.

⁴⁷⁾ Die Zitate richten sich nach der 2. Auflage.

deutlich vor uns haben, nur ist ihr das Gewand der volkstümlichen Schicksalsgottheit übergeworfen. Ich möchte zur Beleuchtung fr. adesp. 503, 2 p. 937 N. hierhersetzen:

Μόνη γὰρ ἐν θεοῖσιν οὐ δεσπόζεται
Μοῖρ' οὐδ' ἐν ἀνθρώποισιν, ἀλλ' αὐτὴ κρατεῖ.

Ananke hat in ihrer Bedeutung als Notwendigkeit, der alles Geschehen unterliegt, sei es als Menschen-, sei es als Weltenschicksal, bei den Tragikern, besonders bei Euripides, großen Anklang gefunden. Neben der bereits oben angeführten Ananke im Prometheus verwendet Aeschylus das Wort auch mit der Bedeutung von Schicksal Pers. 568 πρωτομόροιοι λιφθέντες πρὸς ἀνάγκας und 293 ἀνάγκη πημονὰς βροτοῖς φέρειν θεῶν διδόντων. Zu erwähnen ist noch, daß Aeschylus auch das Bild vom Joch der Notwendigkeit, das der Mensch wie ein Sklave über sich fühlt, verwendet, so Ag. 218 ἀνάγκας ἔδω λέπαδνον, 1071 εἴχουσ' ἀνάγκη τῇδε καίνισον ζυγόν. Auch bei Sophokles bezeichnet das Wort das passive Schicksal, als Zwang der äußeren Geschehnisse: so lautet die Prophezeiung Oed. Kol. 605, die Theseus von Ödipus über den Sieg der Athener im Demos Kolonos erhält: οἶτι σφ' ἀνάγκη τῇδε πληγῇναι χθονί, vgl. auch Philokt. 1340 und Antigone 1106. Als Sklavenlos ist von ihm auch das Bild ζυγὸν ἀνάγκης fr. 532 p. 260 N. verwertet. Die Naturnotwendigkeit, die infolge der konsequenten Verknüpfung und Entwicklung von Ursache und Folge alles an den Tag bringt, begegnet uns in fr. 690 p. 295 N. ἢ τῆς Ἀνάγκης οὐδὲν ἐμβριθέστερον, ὅφ' ἧς τὸ κρυφθὲν ἐκφανεῖς ἀνάκτορον; wir haben hier und in fr. 235 p. 186 N. πρὸς τὴν Ἀνάγκην οὐδ' Ἄρης ἀντίσταται wahrscheinlich eine Reminiszenz an die düstere Gestalt der Ananke und ihren κύκλος in den theologischen Spekulationen, gegen deren harten Druck weder Gott noch Mensch ankämpfen kann.

Auch Euripides hat den Zwiebegriff von Ananke als Schicksal, das von den Göttern kommt, und wirklicher Gottheit, die selbst das Schicksal dem Menschen bereitet. Es sei fr. 716 p. 586 N. genannt: σὺ δ' εἴχ' ἀνάγκη καὶ θεοῖσι μὴ μάχου ähnlich lautet der Schluß der Phoenissen und Iph. Aul. 443;

weise ist der, welcher sich resigniert dieser Ananke zu beugen weiß und in sein Schicksal sich fügt (fr. 965 p. 672 N. Herc. fur 282.⁴⁸)

Auf die philosophischen und religiösen Theorien, wonach Ananke Gott und Mensch gleichmäßig als strenges Naturgesetz beherrscht, wird von Euripides wiederholt nachdrücklich hingewiesen. Aus der reichen Zahl von entsprechenden Sentenzen wähle ich Hel. 513:

λόγος γάρ ἐστιν οὐκ ἔμῳς, σοφῶν δ' ἔπος
δεινῆς Ἀνάγκης οὐδὲν ἰσχύειν πλέον.⁴⁹)

Sie ist hier ganz im Sinne der orphischen Anschauungen als finstere, feindselige Göttin gedacht; auch sonst betont Euripides ihre unbeugsame Gewalt, so frgm. 38 p. 373 N., fr. 475 p. 508 N: τὸ τῆς Ἀνάγκης οὐ λέγειν ὅσον ζυγόν. Die religiöse Ungewißheit dieses Zeitalters der Aufklärung tritt uns besonders in dem Gebete in den Troades 884 ff. entgegen, wo der Dichter in feiner Beobachtung und Menschenkenntnis zeigt, wie die Einzelnen in ihrer Herzensnot und Verzweiflung ihre Zuflucht nehmen zu fremden religiösen Begriffen, und wie sie die Hilfe der Gottheit dadurch herabbeschwören wollen, daß sie ihr möglichst alle Namen und Begriffe beilegen, die Menschensinn als wahres Wesen der Gottheit ausgeklügelt hat. So sucht hier Hekuba ihrem Gebete eine magische Gewalt zu verleihen dadurch, daß sie

⁴⁸) Das Problem der Ananke und des Schicksals bei Euripides ist ausführlich, aber einseitig beleuchtet von W. Nestle Euripides, der Dichter der griech. Aufklärung 1901 55 ff. und: Untersuchungen über die philosophischen Quellen des Euripides == Philol. Suppl. VIII 571 ff. Vgl. auch Hirzel Themis 426.

⁴⁹) Auf die Alkestisstelle 968 ff. ist schon oben verwiesen; Hirzel a. O. S. 427 will den v. 332 aus Kyklops: ἡ γὰρ ἡ Ἀνάγκη, ἣν θεῶν καὶ μὴ θεῶν τίπτουσα . . . so deuten, als ob hier Ananke zu „einem schöpferischen, das menschliche Leben nicht hemmenden, sondern fördernden Wesen“ verwandelt sei; diese Interpretation scheint mir an dieser Stelle unhaltbar; von einer Persönlichkeit kann hier kaum gesprochen werden: die Erde bringt das naturnotwendig, ob sie will oder nicht will, hervor; ἀνάγκη bedeutet hier einfach den Zwang des Naturgesetzes, gegen den die Erde nicht ankämpfen kann.

die tiefsten philosophischen Theorien mit den populären Gottesgedanken verbindet. Es ist zugleich eine Stelle, die die persönliche Zerrissenheit des Dichterphilosophen offenbart und außerdem uns deutlich zeigt, wie man in Athen einen Kompromiß zu schließen versuchte zwischen der erhabenen Gedankenwelt der Philosophen und der Volksreligion; die Verse lauten:

ὦ γῆς ὄχημα καπὶ γῆς ἔχων ἔδραν,
ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναι,
Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν,
προσευξάμην σε, πάντα γὰρ δι' ἀψόφου
βαίωνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγεις.

Neben Ananke hat Euripides auch die Parallelbenennung des Anaximander τὸ χρεὼν für diese allmächtige Naturgewalt, sei es Zeus, sei es der Geist, übernommen und dieselbe ebenfalls gewaltiger als Gott und Mensch genannt; so sagt Athene Iph. Taur. 1486: αἰνῶν τὸ γὰρ χρεὼν σοῦ τε καὶ θεῶν κρατεῖ, und den philosophischen Grübler hören wir seine Reflexion anstellen, ob das Schicksal des Menschen Götterwille oder die Äußerung eines unpersönlichen Naturgesetzes ist, in Herc. fur. 20.⁵⁰) Von einer wirklichen Überzeugung des Dichters nach fatalistischer oder indeterministischer Seite hin können wir jedoch nicht reden.⁵¹) Im großen ganzen überwiegen allerdings im Gegensatz zu dieser skeptischen Betrachtungsweise seine rein deterministischen Ideen; der Mensch muß dem Verhängnis — sei es nun Götterwille, Naturgebot oder das große Schicksal, Ananke, Tyche oder Moira — sich beugen: πᾶν τοῦξ Ἀνάγκης δοῦλόν

⁵⁰) Daneben finden auch andere philosophische Termini, welche das Naturgesetz in Kosmos und Menschentum zu fixieren suchen, wie Aion, Dike, Nomos und Chronos, Aufnahme in den Tragödien. Eine Untersuchung darüber fehlt, einiges bei Nestle a. O. Vgl. besonders zu der Stellung und Entwicklung der Tyche in dem 5. Jahrhundert H. Meuß Tyche bei den alt. Tragikern. Gymn.-Progr. Hirschberg 1899 13 ff.

⁵¹) v. Wilamowitz Einleitung in die griech. Tragödie, Berlin 1907 115 ff. Rohde Psyche II⁵ 247 ff. A. Dieterich Euripides bei Pauly Wissowa Kroll R. E. VI 1277 ff.

ἐστ' ἐν τοῖς σοφοῖς; darin besteht die letzte Weisheit des Dichters.⁵²⁾

Die Gleichstellung der philosophischen Schicksalsidee Heimarmene-Ananke begegnet uns in der Form Moira-Ananke bei Moschion; er verwendet sie als ganz identische Begriffe und zum Ausdruck einer und derselben allmächtigen Göttin in fr. 2 p. 812 N.:

ὦ καὶ θεῶν κρατοῦσα καὶ θνητῶν μόνη
Μοῖρ', ὦ λιταῖς ἄτρωτε δυστήνων βροτῶν,
πάντολμ' Ἀνάγκη, στυγνὸν ἢ κατ' αὐχένων
ἡμῶν ἐρεΐδεις τῆσδε λατρείας ζυγόν.

Hier ist sowohl Moira als auch Ananke ganz im Geiste der milesischen Philosophen gedacht, als Herrin über Menschen und Götter. Von einem anderen unbekannten Tragiker wird sie ähnlich, wie wir dies bei Pindar gefunden haben, die „feindseligste Göttin“ genannt (fr. adesp. 501 p. 937 N.); in Fragment 502 heißt sie das Gesetz aller Gesetze: οὐδεὶς Ἀνάγκης μείζον ἰσχύει νόμος. Hinweisen möchte ich noch auf fr. 8 von Agathon p. 765 N.: καὶ μὴν τὰ μὲν γε τῇ τέχνῃ πράσσειν, τὰ δὲ ἡμῖν ἀνάγκη καὶ τύχη προσίγνεται, denn wir haben hier das Vorbild für die erweiterte vierfache Wurzel, aus der alles menschliche Handeln nach der Theorie des Aristoteles entsteht. Außerdem ist sie als die Todesgöttin empfunden, die mit ihren Hunden den Guten und Bösen nachspürt, frg. adesp. 504 p. 938 N.

Wir sehen, wie gerade die Tragiker die aufklärerische Idee von der streng gesetzmäßig handelnden Ananke verwertet und so ihrerseits zu der Ausbreitung der neuen Gedanken wesentlich beigetragen haben. Weit geringer ist die Verwendung der modernen Gedanken bei den **Historikern**. Herodot teilt den religiösen Standpunkt des Aeschylus und Sophokles; wir begegnen in seinen Darstellungen einem kindlich fatalistischen Sich-Fügen in das Walten der göttlichen Fügungen; ja selbst derjenige, der von Apoll z. B. das Kommende kennt, kann dem Unabänderlichen nicht

⁵²⁾ Orest. 488, ähnlich 715. Phoen. 916 Belleroph. fr. 965 p. 672 N.

entgegentreten.⁵³⁾ Neben dem persönlichen Eingreifen der Götter in das Menschenschicksal steht aber auch bei ihm einmal der Gedanke, daß jenseits der Götterwelt Moira waltet, der selbst ein Gott nicht entgehen kann.⁵⁴⁾ Einmal spricht er in Verbindung mit Peitho von Ananke VIII 111, hier ist die Personification der menschlichen Gewalt gemeint, die der gütlichen Überredung an dieser Stelle von Themistokles gegenübergestellt wird.⁵⁵⁾ Sonst bieten weder Thukydides noch Xenophon irgend welche Erweiterung unserer beiden Prinzipien oder eine Anwendung in fatalistischem Sinne, die hier besondere Beachtung zu finden hätte.⁵⁶⁾

Zum Schlusse sei noch auf die Schrift *περὶ διαίτης* hingewiesen; sie verrät eine starke Hinneigung zu den philosophischen Auffassungen des Weltgesetzes. Insbesondere wird hier die Wirkung der Ananke und der Bestimmung des Individuums anerkannt. Besonders gilt dies von dem ersten Teil des ersten Buches cap. 3—8. Die Gedanken darüber sind durchaus herakliteisch gestimmt, nur ist die Wirkung des Naturgesetzes speziell auf die Menschen zugeschnitten und zwar so stark, daß ihnen an manchen Stellen jeder persönliche Denk- und Willensakt abgesprochen wird. So

⁵³⁾ IX 16: ὁ τι δεῖ γενέσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ ἀμήχανον ἀποτρέψαι ἀνθρώπων, denn es ist der Fluch der Wissenden, daß sie keinen Glauben finden, vgl. III 43. Er spricht meist von irgend einer Gottheit (θεὸς — ὁ θεός, τὸ θεῖον δαίμων, δαίμόνιον, ὁρμή, θεῖον πῆγμα, vgl. θεήλατος, θεοβλαβής), die das Schicksal verhängt, vgl. Ph. J. Ditzes de fati apud Herodotum ratione Progr. Cobl. 1842. J. H. Lindemann, Vier Abh. über die rel. sittl. Welt-Anschauung des Herodot. Berlin 1852. Bähr Ausg. d. H. IV 453 ff. Teuffel Stud. u. Char. 226. Einiges auch bei H. Fohl Trag. Kunst bei H. Diss. Rost. 1913.

⁵⁴⁾ I 91: τὴν πεπωμένην μοῖραν ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῶ.

⁵⁵⁾ Beide sind auch sonst noch öfters gegenüber gestellt. Vgl. Weizsäcker bei Roscher Myth. Lex. III 2, 1805. 41 ff. Hirzel Themis 353, 3.

⁵⁶⁾ Auch ihre Auffassung vom Wirken des Schicksals und dem Ablauf des menschlichen Geschickes bewegt sich ganz in den Bahnen dieser Zeit, ohne daß man einen bestimmten Standpunkt im atheistischen oder gläubig frommen Sinn überall feststellen könnte; vgl. H. Meuß Thukyd. u. die religiöse Aufklärung, Jahrb. f. kl. Philol. 1892 (145) 227 f. 231. Joel Sokrates I 112 ff.

wird I 5 (= D. 105, 15 ff.) die Torheit der Menschen ge-
geißelt, die nur halbe Einsicht von ihrer Handlungsweise
haben und in einem Wahn dahinleben, die Wahrheit aber
durchschauen sie nicht: ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δι' ἀνάγκην
θεῖην ἃ βούλονται καὶ ἃ μὴ βούλονται. Hier ist der Fatalismus
in seiner schärfsten Form auf Denken und Handeln des Indi-
viduums gleich streng übertragen und das Gesetz, das mecha-
nisch alles vollzieht, ist die göttliche Notwendigkeit. Jedes ein-
zelne Lebewesen hat seine genaue Bestimmung von vorn-
herein, die es in seinem Leben leben muß; an Stelle der Hei-
marmene verwendet der Compiler⁵⁷⁾ den völlig wesens-
gleichen Begriff πεπωμένη μοῖρα und stellt den inhalt-
schweren Satz auf: τὴν πεπωμένην μοῖραν ἕκαστον ἐκπληροῖ καὶ
ἐπὶ τὸ μέζον καὶ ἐπὶ τὸ μῆον (I 5=D. 105 18 vgl. cap. 7=D.
106, 22 und cap. 8=D. 107, 1 ff.). Neben der rein mechanischen
Kraft des Naturgesetzes betont er aber auch zugleich das vernünftige und göttliche in demselben, darum nennt
er dieselbe auch Weltseele (I 6=D. 105, 22), oder um-
schreibt sie mit dem populären Begriff der Götter, welche
die Welt geordnet haben (I 11=D. 108, 16 u. 22 ff.). Diese
Weltanschauung scheint übrigens besonders in der Schule
des Hippokrates geherrscht zu haben. Ich verweise auf den
schwermütigen Satz: πᾶσιν ἀνθρώποισι πικρὴ ἀνάγκη τὰ μεμοιρα-
μένα φέρειν (Rede am Altar Littré IX 402).

⁵⁷⁾ Vgl. Friedrich a. O. 89 ff.

II. Die Umformung und Verwertung im 4. Jahrhundert.

1. Plato und Aristoteles.

Einen wesentlichen Einfluß auf die Weitergestaltung und Lebensfähigkeit von Ananke und Heimarmene hat **Plato** gehabt. Er hat zwar nicht in einer längeren Betrachtung eine eigene letztgültige Meinung aufgestellt, aber alles, was vorher in religiösen oder philosophischen Grübeleien ausgedacht worden war, hat er verwertet.

Für die Beantwortung der Frage, welche Rolle Heimarmene in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts in den Kreisen Platos gespielt hat, ist besonders wertvoll Gorgias 512 E; Sokrates untersucht, ob es besser ist, möglichst sich zu erhalten, oder ob ein Mann, der diesen Namen wahrhaft verdient und nicht φιλοφυχητέος ist, dieses lieber nicht der Gottheit überlassen soll καὶ πιστεύσας ταῖς γυναῖξιν, ὅτι τὴν εἰμαρμένην οὐδ' ἂν εἰς ἐκφύγοι, darauf bedacht sein soll, möglichst gut die ihm zugedachte Lebensfrist zu verleben. Er erweitert seine Frage noch durch die Untersuchung, ob man dieses Ziel dadurch erreicht, daß man sich möglichst vor äußeren Unannehmlichkeiten zu bewahren sucht. Auffallend ist hier der Ausspruch, daß die Weiber glauben, keiner entrinne der Heimarmene; es ist nicht die Heimarmene des 5. Jahrhunderts, sondern der engere Begriff, den auch Moira im Volksglauben dieser Zeit hat, der Todesgöttin gemeint. In dieser Bedeutung finden wir sie auch Phaedon 115 A; Sokrates gebraucht das Wort in der Sentenz, man solle sich zur Fahrt in die Unterwelt so vorbereiten, daß die Seele mit dem gebührenden Schmuck der Tugenden versehen sei, man solle dann gelassen diese Fahrt antreten, wenn die Heimarmene

mene ruft. Kritias und Simmias werden wohl dereinst zu ihrer Zeit diese Fahrt machen: ἐμὲ δὲ νῦν ἤδη καλεῖ, φαίη ἂν ἀνὴρ τραγικός, ἡ εἰμαρμένη. Weiber und Tragiker also sprechen von dieser Macht und glauben an sie. Auffallend ist es, daß wir Legg. IX 873 c von einem Selbstmörder lesen: τὴν τῆς εἰμαρμένης ἀποστερῶν μοῖραν, denn an den oben erwähnten Stellen fällt Moira und Heimarmene im Sinne von Tod zusammen, hier aber erscheint μοῖρα als das Verhängnis, das die Todesgöttin Heimarmene bestimmt.¹⁾

Aber auch die zweite volkstümliche Auffassung der Moira als das verhängte äußere Lebenslos ist offenbar bereits in der Vulgärsprache zur Zeit Platos auf Heimarmene übertragen worden. So hat das Wort seinen erhabenen Inhalt eingebüßt Theaet. 169 C, wo es das Schicksal zum Ausdruck bringt, welches Sokrates dem Theodoros durch seine Fragen spinnt. Alle beim Ablauf eines Menschenlebens mitwirkenden äußeren Faktoren umspannt dieses Wort Rep. X 619 C. Der Prophet nimmt aus dem Schoße der Lachesis Lose und Grundrisse der Lebensweisen von Tieren, Menschen mit der genauen Imprägnierung, wie das einzelne Leben sich entwickeln wird: Armut, Verbannung, Elend, Schönheit, Familie und Abstammung, Krankheit oder Gesundheit sind genau auf den einzelnen Losen vermerkt. Die Bedingung, die den Seelen vor der Wahl ihrer Heimarmene gestellt wird, lautet, vernünftig zu wählen: αἰτία ἐλομένου θεὸς ἀναίτιος (617 E.). Welches Los einer gewählt hat, dessen Einzelheiten muß er mit unerschütterlicher Notwendigkeit auf Erden durchleben. So greift einer ungeachtet der Warnung des Propheten gierig nach der Königskrone, aber es entgeht ihm, daß in diesem äußerlich zunächst glänzenden und verlockenden Los die εἰμαρμένη lag, seine eignen Kinder zu verzehren und anderes Unheil mehr. Nachdem er aber die Einzelheiten seines kommenden Schicksals mit Muße betrachtet hat, schlägt er auf sich los und bejammert seine Wahl. Statt in sich zu gehen, schreibt er dem Gesckicke und den Göttern die Schuld zu und macht diese für sein Unheil

¹⁾ Das Adjektivum umschreibt den Begriff Tim. 89 B; Protag. 320 D; 321 C.

verantwortlich. Wir haben also hier den vollendeten Determinismus vor uns; die frühere Idee, welche den Pythagoreern und Orphikern bereits geläufig war, daß die Seele mit einer Schuld zur Erde komme, ist hier ausdrücklich aufgenommen und der Seele selbst zugeschrieben. Diese schaut das kommende Erdenleben mit allen Nuancen, die von dem Gott in dem Lebenslos vorgezeichnet waren. In ihrer Entscheidung liegt ihre eigene Verantwortung und Schuld; auf die weiteren pythagoreisch-orphischen Anklänge vom Kreislauf der Seelen, ihrer allmählichen Läuterung oder immer tieferem Sinken, der behutsamen oder blinden Wahl, soll hier nicht näher eingegangen werden.²⁾ Zu beachten ist noch die weitere konsequente Ausmalung des fatalistischen Gedankens, daß nach dem Entscheiden ein Dämon die Seele begleitet und darüber wacht, daß das gewählte Leben wahrheitsgemäß in Erfüllung geht. Der Durchgang durch den Thron der Ananke, der Trunk aus dem Lethefluß bedingt einerseits das starre notwendige Ablaufen des Loses in der Welt der Notwendigkeit und läßt andererseits die Seele ihre Schuld und ihre Zukunft vergessen.

Wir sehen den Fatalismus unter dem Gedanken der Heimarmene hier so konsequent zu Ende geführt und wie ein Alp über jeden einzelnen gelegt, wie wir dies seither nirgends so klar ausgesprochen fanden. Wichtig ist besonders, daß hier offenbar in Anlehnung an volkstümliche Anschauung und den Sprachgebrauch dieses Wort durchaus aus der Sphäre des kosmischen Geschehens auf den genau vorbestimmten Lebenslauf des Menschen übertragen ist. Sein Geschick läuft mechanisch ab, wie das Gehwerk einer Uhr mit allen Einzelheiten, die in dem gewählten Lose vorgezeichnet waren, und über dem Menschen wacht mit un-nachsichtlicher Strenge sein Schicksalsdämon, damit die Uhr ihren vorgeschriebenen Gang geht.³⁾ Wir müssen für diese

²⁾ Vgl. Rohde II 5. 278.

³⁾ Wohl in Rücksicht auf diese Gestaltung der Heimarmene in der Republik berichten die Doxographen von Plato: ἐγκρίνει μὲν τὴν εἰμαρμένην ἐπὶ τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν καὶ βίων, συνεισάγει δὲ καὶ τὴν παρ' ἡμᾶς αἰτίαν — D. 322.

platonische Idee der Vorherbestimmung nicht durchaus fremde Vorbilder aufspüren, die Keime liegen auf unserem Wege überall von dem 6. und 5. Jahrhundert an, Plato ist der erste, der diese deterministischen Ideen zur vollen Reife gebracht hat.

Neben dieser düsteren Anschauung von der genau vorgeschriebenen Abwicklung des Individualschicksals in allen einzelnen Phasen und Begleiterscheinungen läßt Plato dem Menschen doch noch Türen offen, die es ihm ermöglichen, aus dieser Kerkerwelt hinauszugehen: die Willensfreiheit und die Tugend können den Menschen in Stand setzen, sich über seine äußeren Schicksale zu stellen. Er sagt ausdrücklich *ψυχῆς δὲ τάξιν οὐκ ἐνεῖναι διὰ τὸ ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλον ἐλομένην βίον ἁλλοίαν γενέσθαι* (618 B.), die psychische Veranlagung kommt erst durch den Einfluß des Leibes zustande und hier hilft der Seele ihre göttliche Natur.⁴⁾ Wer sich aus eigenem Willen und Bestreben bemüht, den körperlichen Leidenschaften zu entfliehen, der darf trotz der bittersten Heimarmene hoffen, daß ihm ein *βίος ἀγαπητός* zuteil wird; darum sagt der Prophet ausdrücklich: *καὶ τελευταίῳ ἐπιόντι, ξὺν νῷ ἐλομένῳ, συντόνως ζῶντι κεῖται βίος ἀγαπητός, οὐ κακός, μήτε ὁ ἄρχων αἰρέσεως ἀμελείτω μήτε ὁ τελευτῶν ἀθυμείτω* 619 E. Es ist der Widerspruch zwischen Schicksal und freier Persönlichkeit, über den im letzten Grunde kein Anhänger der fatalistischen Weltanschauung bis in unsere Zeit herein hinweggekommen ist.

Dieser umfassende Inhalt der Heimarmene als eine Kette von äußeren Schicksalen mit dem unterschwingenden Motiv von körperlichem und materiellem Elend ist sonst von Plato kaum angewendet.⁵⁾ Von einer einzelnen Bestim-

⁴⁾ Zeller II 14. 852, 4.

⁵⁾ Weit tiefer ist er der Frage nachgegangen, inwiefern äußere Momente: Vererbung der Anlagen, Unterschied in den einzelnen Menschenarten und -rassen, körperliche und geistige Verfassung der Eltern im Augenblick der Zeugung, Bewegung der Gestirne und der Zustand des ganzen Kosmos in deterministischer Weise das Schicksal eines Individuums bedingen; s. Zeller II 14. 856 und Anm. 5—8. Vgl. auch p. 851 ff.

mung gebraucht er den Ausdruck Legg. XI 918E in Verbindung mit ἀνάγκη, hier ist es nicht im Geiste der heraklitischen εἰμαρμένη ἀνάγκη verwendet, sondern es bedeutet die bestimmte Notlage, die eine Frau zum Ergreifen eines Berufes zwingt.

Noch gedehnter als in der Republik ist εἰμαρμένη legg. X 904C; hier umspannt sie im Gegensatz zu dem bei den Göttern waltenden ewigen Gesetz den Wandel von Leib und Seele; alles, was eine Seele hat, ist der Veränderung unterworfen, und diese Veränderung vollzieht sich κατὰ τὴν τῆς εἰμαρμένης τάξιν καὶ νόμον. Sinkt die Seele im Leibe zu immer größeren Lastern, dann sinkt sie auch nach dem Tode immer tiefer und kommt in den Hades oder zu noch grauenvolleren Orten. Verändert sie sich durch Tugend in trefflichem Sinne, so gelangt sie zu einem ausgezeichneten und gar heiligen Platze. Und die Götter sind die Wächter über diese irdische Heimarmene, die hier ganz den Platz eines sittlichen Gesetzes ausfüllt, nach dem sich der Kreislauf der Seelen reguliert.

Zu dieser speziell auf das Menschenschicksal zugeschnittenen Heimarmene tritt die alte Bedeutung von Weltchicksal, Weltverhängnis in Politikos 272 E. Wie ein böser Trieb drängt sie nach Ablauf einer bestimmten Periode, wenn der Steuermann des Ganzen das Steuerruder entgleiten läßt und sich auf seine Warte zurückzieht, wenn alle mitherrschenden Götter ihren Platz verlassen, den Kosmos, sich im entgegengesetzten Schwunge rückwärts zu drehen und die Zerstörung des Organismus zu bewirken. Sie ist das böse Prinzip, das alles Widerwärtige und Unrechte bedingt. Sie bleibt dem κόσμος immanent, auch wenn die Welt der Weltenlenker aus ihrer Verwirrung wieder zurecht gestaltet. Die Welt würde nach diesem bösen Prinzip zertrümmert und gänzlich vernichtet werden, wenn der Gott nicht rechtzeitig eingreifen und sie in die Bahn des Werdens eindrehen würde. Diese Auslegung ist von nachhaltigem Eindruck auf die spätere — meist christliche — Auffassung gewesen, welche unter der Heimarmene das böse Prinzip,

die Materie, die dem Geist und seiner Ordnung entgegenstrebt, verstanden hat.⁶⁾

Wir müssen als letzte und höchste Bedeutung, welche Plato der Heimarmene zugewiesen hat, die Umschreibung durch die εἰμαρμένοι λόγοι in Tim. 41 E. noch erwähnen, welche von den Späteren stets direkt als das Wesen der Heimarmene bezeichnet wurden. Es sind zehn Gebote, welche vorbestimmt, d. h. unverbrüchlich die Natur des Weltganzen durchziehen und besonders für die Gestaltung der Menschenseelen und ihr Schicksal in den sterblichen Körpern in Betracht kommen. Wie die Umschreibung deutlich zeigt, bleibt der Begriff für Plato eine reine Potenz, nirgends finden sich bei ihm Ansätze zu dem Übergange der Heimarmene in ein persönliches, göttliches Wesen.⁷⁾

Plato hat das Wort, abgesehen von diesen zwei Ausnahmen, lediglich auf die menschliche und irdische Sphäre beschränkt, das ist eine bedeutende Verkleinerung der geistigen allgewaltigen Schicksalsmacht der ionischen Philosophen, die über Göttern und Weltall stand und doch wieder immanent in dem Ganzen aufging. Eine erheblich größere Rolle spielt jedoch Ananke in seinen Spekulationen. Sie hebt sich teils in rein abstrakter Form als Gesetz, teils als Persönlichkeit mit verschiedenen Machtbezirken aus seinen Schriften ab; dazu kommt als dritter und wesentlich platonischer Gedanke die Erklärung als Materie, das dem bildenden Geiste zur Weltbildung notwendige aber ihm entgegengesetzte und widerstrebende Prinzip.

In den jüngeren Schriften gibt Plato nur die Äußerungen anderer wieder. So spielt er im Symposion 195 C und 197 B offenbar auf eine dichterische Erklärung an, die Agathon der Ananke gegeben hatte. Dieser muß ihr Wirken hauptsächlich in die dunkle Vorzeit der Götterkämpfe ver-

⁶⁾ Zu der Entwicklung desselben bei Plato vgl. auch H. R a e - d e r Platons philos. Entw. 339 u. 408; im Timaeus ist Ananke an ihre Stelle getreten s. u.

⁷⁾ Im Anschluß an diese Interpretation berichteten die Doxographen auch noch folgende Deutung Platons: λόγον αἰδίων τὴν οὐσίαν τῆς εἰμαρμένης καὶ νόμον αἰδίων τῆς τοῦ παντός φύσεως. D. D. 322 u. 323.

schoben haben, wo Gewalt und Zwang die Übermacht hatten, darum betont er auch: πολλὰ καὶ δεινὰ θεοῖς ἐρίγντο, ὡς λέγεται, διὰ τὴν τῆς Ἀνάγκης βασιλείαν. Ähnlich nennt Moschion (fr. 6, 16 p. 814 N.) Bia die Herrin der rauhen Urzeit. Im Protagoras (vgl. auch Legg. VII 818 A. Crat. 403 C) 345 D. wird nur der Satz des Pittakus ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται erwähnt, ohne daß auf Ananke selbst eingegangen wird. Der pythagoreische Gedanke ἀνάγκη περικεῖται κόσμῳ hat sich bei ihm in der Republik X 616 ff. 617 B. zu der gewaltigen Göttin Ananke⁸⁾ erweitert, die in ihren Knien die gewaltige Weltspindel mit den Planetensphären und dem Fixsternhimmel hält; diese bewegen sich um die Erde als Mittelpunkt. Sie ist die Ursache und starre Umfasserin der ewigen Bewegung im Weltall, des Auf- und Niedersteigens der Seelen. Alles Irdische ist in und unter ihr; ihre Töchter, die Moiren, singen das heilige Schicksalslied von der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft, wozu die Sirenen der Planetensphären die gewaltigen harmonischen Akkorde stimmen. Sie umschließt und bewacht nicht nur

⁸⁾ G. E t t i g Acheruntica = Leipz. Stud. z. kl. Phil. XIII p. 308 gibt einen Überblick über die Vorbilder, die Plato zu seiner Ananke benutzt haben konnte. Vgl. auch W ü n s c h Seth. Verfluchungstafeln 94. Dieterich Kl. Schr. 91 ff. Nekyia 2a. 124 ff. Hirzel Themis 427; die Anmerkungen von J o w e t t C a m p b e l l in der Ausgabe von Platos Rep. III 473 ff. und J. A d a m The Republ. of Plato 1902 II 441 ff. Bemerkenswert ist, daß die späteren Commentatoren ein orientalisches Vorbild für Plato vindizieren wollen. So wird Zoroaster von einigen nach dem Berichte des Proclus (in remp. II p. 109 Kr.) als Vater des Mythos genannt; Porphyrius dagegen betont, daß Plato diese Gedanken aus Ägypten geholt habe (Stob. II, 8. 42 p. 169 W ff.); jedenfalls spielen in dem Mythos orientalische Ideen mit, ob er aber Ananke an eine ägyptische Göttin der Notwendigkeit anlehnte, wissen wir nicht. Wahrscheinlich sind ihm dichterische, populäre und religiöse Ideen zu der Schöpfung derselben maßgebend gewesen; Themis und Moira bieten in der vorhergehenden Literatur vielfache Anknüpfungspunkte; vgl. o. S. 14 und 29, ferner E. R o h d e II⁵ 275, 1, Hirzel 427; ich möchte noch auf ein Fragment bei Stob. 15, 11 aufmerksam machen, das mir direkt den Anstoß für Platos Ananke gegeben zu haben scheint; es heißt hier von der allgewaltigen Schicksalsgöttin Aisa: περίωσι ἄφυκτά τε | μήδεα παντοδαπὰν βουλὰν ἀδαμαντίναις | ὑφαίνεται κερκίσιν.

die Harmonie der Welt, sondern auch das ganze Menschenleben. Daß sich dieses mit strenger Konsequenz so entwickeln muß, wie es in dem gewählten Lebenslos ausgeführt ist, wird symbolisch auch dadurch betont, daß die Seelen unter ihrem Throne durchpassieren müssen, bevor sie zum Flusse der Vergessenheit aufbrechen.

Eine davon ganz verschiedene und bedeutend abgeschwächte Bedeutung hat dieser Weltgöttin gegenüber Heimarmene. Sie ist nur das abstrakte, werdende Schicksal, das die Seelen infolge ihrer Wahl mit sich nehmen, und das der Daimon in der Erscheinungswelt überwacht. Dieses gewaltige Bild, das neben der überirdischen Schicksalsschmiede und der Schicksalsspindel eines der großartigsten Schöpfungen der Antike bildet, ist den Späteren eine Veranlassung vielfacher Neuerungen geworden, wovon hier besonders die genealogische Abhängigkeit beider Prinzipien als Mutter (Ananke) und Tochter (Heimarmene) betont sei.⁹⁾

Von diesem poetisch tiefempfundenen Weltenbilde und der großen Göttin Ananke scheidet eine tiefe Kluft die Umbildung und Verkleinerung, die beide Probleme im Timaeus erfahren haben. In der Republik strebt alles nach einer umspannenden Einheit, die sowohl Ursache als auch Wirkung in sich schließt, im Timaeus ist ein unüberbrückbarer Dualismus zwischen Ananke und Nus. Erstere ist erniedrigt zu dem Prinzip, das naturnotwendig vorhanden sein muß, damit die von dem geistigen Prinzip gedachte und gewollte Welt zur Erscheinung kommen kann, letztere ist die *causa regens*, die in der Ananke, d. i. der Physis, zur Geltung

⁹⁾ Die Bildung der Ananke hat ein waches Echo gefunden. Martian. Capella I 64 hat sie einfach auf Adrasteia übertragen, aufgenommen ist sie im Testam. Abrah. ed. Rob. 90 ff. — Der prachtvolle Gedanke vom Schmieden des Geschickes geht auf Aeschylus Choeph. 643 ff. zurück, Aisa schmiedet in der Weltschmiede das Racheschwert, mit dem ihre Helferinnen gerechte Vergeltung üben; zum Spinnen des Schicksals verweise ich auf die Darstellung von J. Scheftelowitz, Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker = Rel. Vers. u. Vorar. XII 2, 1912. 57 ff.

sich durchringt. Darum ist sie feindselig dem Nus gegenüber, es stemmt sich gemäß eines ihm inne liegenden instinktartigen Triebes dieses materielle Prinzip gegen die lebendige und lebengestaltende, geistige Kraft. Sie ist die unumgängliche Vorbedingung dafür, daß die Erscheinungswelt überhaupt zustande kommen kann. Ihr Wesen ist das stets werdende, aber niemals wirklich Seiende (Tim. 28 A. B.). Dadurch, daß sie sich den Anordnungen des Geistes fügte, entstand diese Welt (48 A.). Der Geist gebietet über sie durch die Überredung, alles Entstehende zum möglichst Guten heranzubilden: ταύτη κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορος οὕτω κατ' ἀρχὰς ἐκτίσται τοῦδε τὸ πᾶν. Ihre Natur und wirklichen Ursachen sind die 4 Elemente mit ihren aus winzigen, unsichtbaren Teilchen bestehenden Massen, welche der Gott, ὅπη-περ ἡ τῆς ἀνάγκης ἐκούσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπέειπε (56 C.), mit Rücksicht auf Menge, Bewegung und andere Kräfte zu dem All ordnete. Sie liegen dem Geist wie einem Baumeister als notwendiger Baubedarf vor; von ihr rührt als dem an sich dem Guten widerstrebenden Prinzip alles Böse her. Was als Übel empfunden wird, hat in der Welt der Naturnotwendigkeit seine Ursache (68 E. 69).¹⁰⁾ Der Gedanke einer außerhalb des Kosmos herrschenden Göttin Ananke, wie er in der Republik zum Ausdruck kommt, ist in dem Weltenbilde des Timaeus unmöglich. Plato scheint den früheren Gedanken Tim. 33 B. ausdrücklich zurückzunehmen; denn hier betont er ausdrücklich, daß die Außenseite des Weltganzen völlig glatt sei und in allen Endpunkten gleichviel vom Mittelpunkt abstehe, auch Hände und Füße fehlen dem vollkommenen, nie alternden noch erkrankenden Ganzen.

Eine wesentlich andere Färbung enthält die *θεία ἀνάγκη* Legg. VII 818 B.; Plato verwirft hier das im volkstümlichen Sinne gebrauchte Sprichwort, daß gegen die Notwendigkeit selbst ein Gott nicht ankämpfen könne. Er unterscheidet göttliche Notwendigkeiten, d. h. solche, ohne deren

¹⁰⁾ Zeller II 4⁴ 721 ff. 749. 766 ff. W. Capelle, Zur antiken Theodicee = Arch. f. Gesch. d. Philos. XX 173 ff., es sei noch auf D. D. 321 verwiesen: τὰ μὲν εἰς πρόνοίαν ἄγει, τὰ δὲ εἰς ἀνάγκην.

Anwendung und Erlernung der Mensch nicht gottähnlich werden kann. Plato versteht darunter eine Art allgemeine Bildung, auf der jeder fußen müsse, der zu Höherem gelangen will. Im Gegensatz dazu ist die volkstümliche Ansicht von der *ἀνάγκη ἀνθρωπίνη*, wie sie im Sprichwort zur Geltung kommt: *εἰς ἅς οἱ πολλοὶ βλέποντες λέγουσι τὸ τοιοῦτον, οὗτος πάντων τῶν λόγων εὐηθέστατός ἐστι μακρῷ*. Damit ist also die populäre Auffassung der Ananke von Plato in seiner letzten Lebenszeit als eine der einfältigsten Behauptungen verworfen worden.

Aus diesen außerordentlich bunten und widerspruchsvollen Deutungen der Ananke und Heimarmene nehmen sich die Verehrer und auch die Gegner Platos beliebiges Material zu ihren Angriffen oder Verteidigungen einer fatalistischen Notwendigkeit. Der ganze Widerspruch bleibt in buntem Wechsel und in mannigfachen Erweiterungen bis in die christliche Invektivenliteratur bestehen.

Weit weniger ergiebig scheint **Aristoteles** für unsere Untersuchung zu sein; denn Heimarmene findet sich in den uns erhaltenen Schriften nur an einer Stelle, in der Poetik cap. 16 p. 1455 a 11. Aristoteles ist hier aber nur der Referent eines Ausspruches des Theodektes aus dessen Phineiden. Der Text dieser Stelle lautet: *ἰδοῦσαι γὰρ τὸν τόπον συνελογίσαντο τὴν εἰμαρμένην, ὅτι ἐν τούτῳ εἴμαρτο ἀποθανεῖν αὐταῖς· καὶ γὰρ ἐξετέθησαν ἐνταῦθα*. Diese Äußerung dient als Beispiel für die Erkennung durch eine Schlußfolgerung. Das Wort ist hier, wie der Zusammenhang erkennen läßt, ganz in dem zu dieser Zeit gebräuchlichen Sinn von Todesverhängnis gebraucht. Für eine Stellungnahme des Aristoteles zu dieser Idee selbst gibt dieses Beispiel nichts, es ist nur ein weiteres Argument dafür, daß um die Mitte des 4. Jahrhunderts Heimarmene in der Dichtung und jedenfalls auch in der Volkssprache völlig mit *μοῖρα* ausgeglichen war, also ihre weit tiefere Auffassung eingebüßt haben mußte. Sonst wird das Wort von Aristoteles nicht angewandt; eine eigene Erweiterung des Begriffes können wir von ihm auch gar nicht erwarten. Seine Gedanken vom Wesen der Seele lassen eine fatalistische Vorbestimmung derselben und der äußeren

Verhältnisse des Individuallebens kaum zu. Daher räumt er auch den anderen Ausdrücken für Schicksal wie *μοῖρα*, *δαίμων*, *αἶσα* nur eine ganz bescheidene Stellung ein; auch sie sind meist nur in herkömmlichen Phrasen verwendet,¹¹⁾ ohne daß über ihren eigentlichen Inhalt eine besondere Erläuterung gegeben wird.

Nach dem Berichte des Aetius muß er aber in einer uns verlorenen Schrift auch der Heimarmene eine gewisse Beachtung und Erklärung geschenkt haben. Aetius zählt die vier Ursachen des Aristoteles *νοῦς φύσις ἀνάγκη τύχη* auf und betont, daß jeder derselben zweierlei Bedeutung zukommt *τὴν μὲν ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασι, τὴν δ' ἐν ἄλλοις*. . . . *τὴν δὲ εἰμαρμένην οὐκ αἰτίαν μὲν, τρόπον δὲ τινα αἰτίας, συμβεβηκότα πως τοῖς τῆς ἀνάγκης τεταγμένοις*.¹²⁾ Nun folgt Aristoteles der von Plato bereits angeregten Bedeutung von Naturnotwendigkeit in der Materie, von ihr ist *εἰμαρμένη* nur eine gewisse Nuancierung, etwa die von vornherein durch die Anlage und Vererbung festgelegte Beschaffenheit eines Körpers. Eine dämonische Urheberschaft fällt dabei selbstredend weg, es ist die organische, naturgemäße Disposition; dies bringt auch der Unterschied von *γενέσεις βίαιοι* und *εἰμαρμένοι* zum Ausdruck (Phys. E 6, 230 a 32).¹³⁾

¹¹⁾ Vgl. den Index von Bonitz in der Ausgabe d. Preuß. Acad. V. s. v. *αἶσα* p. 18, *μοῖρα* 471, *δαίμων* 164.

¹²⁾ Stob. I 6, 17 = D. D. 325, 5. — Spätere Peripatetiker schreiben dem Aristoteles allerdings direkt eine Lehre über *εἰμαρμένη* zu. So spricht man ihm bereits im 2. Jahrhundert die Theorie von der *εἰμαρμένη θεία* zu, die im Gegensatz zu *εἰμαρμένη φυσική* in der Gestirnwelt herrscht (vgl. Boll Stud. über Claud. Ptolem. = Jhrb. für kl. Phil. Suppl. XXI 159), das ist aber nur die Übertragung der in dieser Zeit üblichen Ausdrucksweise auf die aristotelische *ἀνάγκη θεία* und *φυσική*.

¹³⁾ Vgl. die Erklärung des Themistius z. d. Stelle. — Erwähnt sei noch, daß Stobaeus I 5, 22 einen Brief des Aristoteles mitteilt, in dem Ananke mit Heimarmene und Pepromene gleichgestellt wird, ebenso mit den Moiren und *ὁ θεός*, es handelt sich hierbei jedoch nicht um Aristoteles, sondern um den Verfasser der Schrift *περὶ κόσμου*, der einer späteren Periode angehört; dasselbe gilt auch von der Überlieferung des Proklus in Platon. Tim. 41 E p. 322 E = III p. 272, D., der von Aristoteles die Gleichsetzung von *εἰμαρμένη* und *νοῦς*, ferner *εἰμαρμένη* und *τάξις τῶν κοσμικῶν περιόδων* mitteilt.

Auch für Ananke fehlt bei Aristoteles jeder persönliche oder mythische Nimbus; er hat dieselbe in den uns erhaltenen Schriften nirgends eingehend untersucht, so daß wir eine feste Meinung unmittelbar aus seinen Darlegungen erfassen könnten. Die Schrift *περὶ φιλοσοφίας* hatte eine spezielle Forschung über den Begriff enthalten; wie er de part. anim. I 1, 642 a 32 ausdrücklich erwähnt, hat er dort zwei Arten von Notwendigkeit geschieden. Nun haben wir eben bei Plato auch eine solche Unterscheidung in Form der *θεία* und *φυσικὴ ἀνάγκη* kennen gelernt, die Vermutung liegt nahe, daß Aristoteles darauf seine Lehre weiter gebaut hat. Er betont jedoch so ausdrücklich seinen Standpunkt als etwas Neues (Phys. II 9, 199 b 34), daß wir wohl annehmen müssen, daß er die früheren Ansichten über Boreas geworfen hat; neu ist ja auch vor allem die Tatsache, daß er wohl der erste ist, der auf die begriffliche Festlegung der Ananke überhaupt sich weiter eingelassen hat.¹⁴⁾

Wir können aus den zahlreichen Andeutungen in seinen Schriften feststellen, daß er aus seiner Anschauung alle seitherigen religiösen und philosophischen Theorien gestrichen hat. Eine wirkliche, unbedingte Notwendigkeit, die gar nicht die Möglichkeit eines anderen Zustandes zuläßt, herrscht nur in der Welt des Seienden, der *αἰδία*, die bedingte in der Welt des Vergänglichen, des Entstehens. Letztere verlangt einen Stoff, aus dem etwas entstehen soll, und gilt sowohl für die Werke der Natur als auch der Kunst (An. post. II 11 94 b 37). Dazu stellt er als dritte Art der Notwendigkeit (de part. an. I 1 642 a 32) die Notwendigkeit des Zwanges.¹⁵⁾

¹⁴⁾ Die aristotelische Ananke hat eine Reihe gründlicher Untersuchungen erfahren; ich verweise besonders auf: F. Kuettner *Quaestio necessitatis quam definitionem quem fontem ultimum Aristoteles statuerit*, Diss. Berl. 1853. E. Pappenheim *Quaest. de necessitatis apud Aristotelem ratione*, Diss. Halle. 1856; vgl. Überweg-Heinze *Grundriß d. Gesch. d. Philos. d. Altert.* I¹⁰ 83*, ferner Zeller II 2³. 329 ff. R. Loening *Gesch. d. strafrechtlichen Zurechnungslehre*, Jena 1903, 137 ff. 153 ff.

¹⁵⁾ 4 Klassen teilt Simplicius in *Arist. de caelo comment.* II 1 p. 284 a 14 = p. 374 Heib., nämlich: *μυθική* (Homer), *φυσική* (Empedokles u. Anaxagoras), *ψυχική* (Plato) und die wichtigste, die *ἀποδεικτική* (375).

Die absolute Ananke kommt in erster Linie in Betracht für das *μη ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*. Dazu gehört vor allem das Einfache: *τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἀπλοῦν ἐστίν· τοῦτο γὰρ οὐκ ἐνδέχεται πλεοναχῶς ἔχειν, ὥστ' οὐδὲ ἄλλως καὶ ἄλλως* (Met IV 5, 1015 b 11); es ist also das Ewige dasselbe, wie die unbedingte Notwendigkeit, in ihr liegt außerdem alles das, was durch den Weltzweck notwendig ist und sein muß; dazu gehören diejenigen Teile der Welt, die durch nichts Fremdes beeinflusst werden können, die von Anfang an in unabänderlicher Stetigkeit und Gesetzmäßigkeit so bleiben, wie sie sind: der Himmel und die Gestirne.¹⁶⁾ Hier herrscht die ewige, unabänderliche innere Notwendigkeit, diese göttliche Welt durchzieht dieses Gesetz, das so umfassend ist, daß es in persönlicher oder bildlicher Form dem Menschen nicht versinnbildlicht werden kann.¹⁷⁾

Sie erstreckt sich aber auch auf die sinnliche Welt und kann hier in den Prinzipien der Mathematik, der Logik und in dem, was sich streng nach seiner natürlichen Beschaffenheit immer auf dieselbe Weise zeigt, erfaßt werden. Z. B. gehört dazu das Gesetz, das den Rauch zwingt, gen Himmel zu steigen, und den Stein, zur Erde zu fallen, vgl. Phys. II 9, 200a 15, Metaph. VIII 8, 1050b 22.¹⁸⁾

Von dieser Notwendigkeit in absolutem Sinne trennt er die bedingte Notwendigkeit; sie kommt in Betracht in der Materie und für das Entstehen und Vergehen solcher Dinge, die die Möglichkeit haben, auch anders zu sein. Sie bezeichnet das, was vorhanden sein muß, wenn ein Zweck erreicht werden soll; zum Entstehen eines Hauses oder eines Werkes verlangt der Baumeister einen bestimmten Stoff, eine Anzahl von Arbeitern, die als Notwendigkeit zu bezeichnen sind für die Erreichung des Endzweckes (de part. an. I 1 642a 32).¹⁹⁾ Eine Unterart dieser bedingten Notwendigkeit

¹⁶⁾ Zeller II 2³ 330 ff. Loening 153 ff.

¹⁷⁾ Diese *ἀνάγκη θεία* ist, wie ich bestimmt annehme, das Vorbild der *εἰμαρμένη θεία*, die uns bei den späteren Peripatetikern und den von ihnen abhängigen Astrologen entgegentritt.

¹⁸⁾ Weitere Belege bei Bonitz Index 43; vgl. Zeller a. O.

¹⁹⁾ de part. an. I 1 639 b 21, Phys. II 9 Anf. Zeller II 2³ 331.

ist βία oder τὸ βίαιον; hier kommt nicht der Naturzusammenhang und Naturzweck in Frage, es verläuft vielmehr die Notwendigkeit παρὰ φύσιν καὶ παρὰ ὁρμήν vgl. Metaph. XII 7 1072 b 11: τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς, τὸ μὲν βία ὅτι παρὰ τὴν ὁρμήν Eth. Eud. II 8 1224 b 11 τὴν γὰρ ἔξωθεν ἀρχήν, τὴν παρὰ τὴν ὁρμήν ἣ ἐμποδίζουσιν ἢ κινοῦσαν, ἀνάγκην λέγομεν, ὥσπερ εἴ τις λαβὼν τὴν χεῖρα τύπτει τινὰ ἀντιτείνοντος καὶ τῷ βούλεσθαι καὶ τῷ ἐπιθυμεῖν. Jedoch nicht nur für menschliche Handlungsweisen kommt diese Art der Notwendigkeit in Betracht, die den Menschen wider seinen Willen zu gewissen Handlungen durch äußere Gewalt zwingt,²⁰⁾ sondern auch für leblose Dinge. Aristoteles zeigt dieses an dem Beispiel des zur Höhe geworfenen Steines. Naturgemäß und naturnotwendig ist es, daß er Kraft seiner Schwere zur Erde stürzt, eine naturwidrige Notwendigkeit dagegen treibt ihn zur Höhe.²¹⁾

Für den Menschen kommt die zweite Art in Betracht; sie kann teils κατὰ φύσιν teils παρὰ φύσιν καὶ ὁρμήν sein. Wie in den absoluten, so fehlt auch in der menschlichen Ananke der Begriff einer dämonischen Gewalt; von einer zentralen Schicksalsgewalt, die von vornherein die Naturanlage oder verschiedene Zwangslagen für einen Menschen bestimmt, spricht Aristoteles auch hier nicht. Seine objektiven Untersuchungen scheiden das Metaphysische aus den deterministischen Fragen aus, sie beschränken sich lediglich auf die Klärung des psychischen Determinismus und die Frage, inwieweit ein Mensch für sein Tun verantwortlich gemacht werden muß. Er vertritt den Standpunkt, daß jeder Mensch im Grunde seinen Charakter selbst schafft, also für seine Handlungen voll verantwortlich ist, wenn sie aus freiem Willen erfolgen: ἐφ' ἡμῖν δὲ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία.²²⁾ Der Mensch hat die volle Entscheidung seines Le-

²⁰⁾ Große Ethik I cap. 14 und 15. Anal. post. II 11. 95 a 1. Rhetor. I 10 1369 b, 5.

²¹⁾ An. post. II 11. 94b 27, weiteres bei Zeller II 2³ 331. Loening 192 ff.

²²⁾ Große Ethik I 9 Zeller II 2³ 334, 6. H. Hildebrand Aristoteles Stellung zum Determinismus und Indeterminismus. Diss. Leipz. 1885, 24 ff. 56 ff. Loening 192 ff.

bens in sich, er ist die *ἀρχή* seiner Handlungen, ebenso gut wie er der Vater seiner Kinder ist.

Seine Einwände gegen den Fatalismus sind von nachhaltiger Bedeutung geworden für alle späteren Gegner des Heimarmeneglaubens. Sie finden sich besonders in der Nikomachischen Ethik III Kapitel 7, ferner in der Eudemischen Ethik II 8 ff. und der großen Ethik I 14. In der erstgenannten Schrift betont er als ersten Punkt seines Beweises das Verfahren des Gesetzgebers: *κολάζουσι γὰρ καὶ τιμωροῦνται τοὺς δρῶντας μοχθηρά, ὅσοι μὴ βία ἢ δι' ἄγνοιαν, ἣς μὴ αὐτοὶ αἵτιοι, τοὺς δὲ τὰ καλὰ πράττοντας τιμῶσιν, ὥς τοὺς μὲν προτρέφοντες τοὺς δὲ κωλύσοντες* (Eth. Nic. III 7 1113b 23). Er sagt dann weiter: Anerkennung und Strafe, ja die ganze Gesetzgebung baut auf dem Grundsatz auf, daß der Mensch mit wenigen Ausnahmefällen wohl verantwortlich für seine Taten ist; sie wäre hinfällig, wenn man dem Fatalismus eine unbedingte Gültigkeit zuerkennen würde. Auch die Behauptung, daß ein Mensch infolge seiner Naturanlage gar nicht anders handeln kann, weist er ab mit der ausdrücklichen Betonung, daß ein Individuum nur durch fortgesetzte Verfehlungen zu einer solchen moralischen Verkommenheit herabsinken kann. Aus der Betätigung der Kräfte im einzelnen gestaltet sich erst der Charakter des Menschen, seine Fertigkeiten und seine Handlungen. Sein zweiter Angriff richtet sich gegen den Ausspruch: niemand wolle ungerecht sein oder sittenlos leben. Es besteht von vornherein für jeden die Möglichkeit, nicht das eine oder das andere zu sein; ist man aber einmal so weit gekommen, dann fällt auch die Möglichkeit der Willensfreiheit: Ein Stein, der aus der Hand geworfen ist, kann nicht mehr zurückgezogen werden. So verhält es sich auch bei der Beurteilung von selbst verschuldeten Gebrechen des Körpers, wir tadeln diejenigen, die durch Vernachlässigung des Körpers und versäumte Übung der Glieder Krüppel geworden sind, denn sie sind es freiwillig geworden und ebenso verantwortlich für ihr Unglück, wie diejenigen, die sich durch Trunkenheit oder lüderliche Lebensweise ein Unglück zuziehen.²³⁾

²³⁾ Vgl. außerdem das 8. Kapitel der Eudemischen Ethik Buch II

Die zweite, nebenher gehende Frage, warum aber so viele unverschuldet zu Verstümmelungen und körperlichem Elend kommen, und ob das nach dem Willen einer metaphysischen Macht so sein muß (cap. 16), wird allerdings von ihm überhaupt nicht berücksichtigt, sondern wieder in die Nebenfrage abgeschoben.²⁴⁾

Eine weitere Begründung des Fatalismus: ὅτι πάντες ἐφίενται τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ, τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι, ἀλλ' ὁποῖός ποθ' ἕκαστός ἐστιν τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ ebd. p. 1114 a 32 nimmt er an, ohne aber die weiteren Folgerungen zu ziehen, daß dann ein Verbrecher infolge einer geringeren Veranlagung nicht zurechnungsfähig sein kann, also auch nicht für seine natürliche Beschaffenheit und die auf ihr fußenden Handlungen zur Rechenschaft gezogen werden darf. Er betont vielmehr, daß einerseits zwar die Naturanlagen deterministisch wirken können, daß aber daneben eine große Bedeutung dem Individuum selbst zuzusprechen sei in der Entwicklung seines Charakters; wie die Tugenden, so müßten auch die Laster aus dem freien Willen hervorgehen. Und hiervon sind auch die äußeren Lebensbedingungen des Einzelnen abhängig, nicht aber von einer dämonischen Ananke. Darum ist auch der fälschlich dem Sokrates beigelegte Satz οὐδεὶς ἐκὼν πονηρός, οὐδ' ἄκων μάκαρ falsch; ihm gegenüber betont Aristoteles die Willensfreiheit: ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετὴ ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία (ebd. p. 1113 b 14)²⁵⁾; eine Heimarmene oder Ananke, wie wir sie bei Plato kennen gelernt haben, hat selbstredend in diesen scharfen logischen Auseinandersetzungen keine Berechtigung.

Aristoteles wendet sich, wie er verschiedentlich hervorhebt, gegen den Tugendbegriff des Sokrates und damit in der Hauptsache gegen den psychischen Determinismus. Den eigentlichen Fatalismus, wie wir ihn bei Plato in der

und das 14. Kapitel der großen Ethik Buch I; Hildebrand p. 11ff. 22 ff. 41 ff. 53 ff.

²⁴⁾ Hildebrand 25 f.

²⁵⁾ Eine gründliche Würdigung gibt dieser ganzen Frage Hildebrand p. 22 ff.

Republik kennen gelernt haben, würdigt er keiner besonderen Widerlegung, er ist für ihn mit der Betonung der Willensfreiheit abgetan. Und dadurch tritt er in die Spuren des Anaxagoras und der Atomisten; seine Angriffe bilden später für alle Gegner des Fatalismus eine Quelle, aus der sie ihre Hauptkräfte sich holen, um gegen die Begriffe von Heimarmene und Ananke anzukämpfen.

2. Stellungnahme der Zeitgenossen.

Von den Zeitgenossen des Aristoteles und Plato wird keiner der Philosophen weder in direkten, noch in indirekten Nachrichten hervorgehoben, daß er den beiden Ideen eine neue Prägung gegeben hat. Antisthenes hat zwar an seiner Physik nur einen einzigen Gott, und zwar „*naturalem deum*“, anerkannt, wie Cicero *de nat. deor.* I 13, 32 berichtet, und das Wesen und die Persönlichkeit der Volksgötter geleugnet. Ob er in seinem Systeme diesen Gott in Zusammenhang mit unseren geistigen Prinzipien gebracht hat, wissen wir nicht. Möglich wäre es, daß er dies getan hatte, da Zeno sich gerade an die Lehre der Kyniker angeschlossen;²⁶⁾ doch läßt sich darüber keine Gewißheit gewinnen. Mit den Göttern und ihrer Fürsorge für das Menschenleben haben die Kyniker auch die Wahrsagung geleugnet. Diogenes (*Cic. de nat. deor.* III 34, 83) führte den gefürchteten und ungreifbaren Seeräuber Harpalos als Beweis für die Nichtexistenz von Göttern an, denn gäbe es eine göttliche Fürsorge, so wäre derselbe nicht so lange am Leben. Ebenso gering war auch seine Hochachtung vor den Interpreten des Götterwillens, den Wahrsagern und Traumdeutern.²⁷⁾ Daß in diesen Kreisen eine Bejahung unserer Probleme ein Unding ist, geht auch aus dem Verhalten der späteren Kyniker gegen diese Schlagworte des Fatalismus

²⁶⁾ *Lactantius de ira dei* 11. Antisthenes . . . *unum esse naturalem deum dixit, quamvis gentes et urbes suos habeant populares. Eadem fere Zeno cum suis Stoicis.*

²⁷⁾ *Diog. Laert.* VI 2, 24. *Zeller* II 1⁴ 329 ff. *R. Helm* *Lukian u. Menipp* 1906, 127 ff.

hervor.²⁸⁾ Von den Megarikern hat Diodor durch seinen *κυριεύων λόγος* eine besondere Bedeutung in der Geschichte des Fatalismus gewonnen, an ihn haben die Stoiker ihren *ἀργὸς λόγος* angeschlossen, auch Aristoteles hat ihn bei der Erklärung von Möglichkeit und Zufall berücksichtigt; eine besondere Modifizierung unserer Prinzipien können wir aber bei Diodor nicht nachweisen.²⁹⁾

Die Tragiker müssen im 4. Jahrhundert Heimarmene wiederholt betont haben, darauf weisen die oben erwähnten Äußerungen Platos und Aristoteles. Wie sie dieselbe aber im einzelnen gedeutet haben, läßt sich nicht feststellen; die spärlichen Andeutungen der beiden Philosophen zeigen uns, daß in der Tragödie der damaligen Zeit Heimarmene und Moira in der Bedeutung von Todesverhängnis gebraucht wurde. Das scheint in der attischen Vulgärsphäre überhaupt der Fall gewesen zu sein, dafür zeugt uns die gleichartige Anwendung beider Worte bei den Rednern; so erklärt z. B. Isokrates XIX 29, lieber sterben zu wollen ἢ κείνον περιδεῖν δι' ἔνδειαν τοῦ θεραπεύστοντος πρὸ μοίρας τελευτήσαντα und bei Antiphon I 21 heißt es: ἀκλεῶς πρὸ τῆς εἰμαρμένης ὕφ' ὧν ἤκιστ' ἐχρῆν τὸν βίον ἐκλιπῶν· μοῖρα und εἰμαρμένη sind hier in demselben Sinne gebraucht als das natürliche Schicksal, die Todesstunde.³⁰⁾

Auch von Ananke haben wir aus dieser Zeit nur geringe Anspielungen in der weltlichen Literatur. Wie schon Aristophanes in den Wolken 376 f. dieses Schlagwort der Aufklärung verspottet hatte, so wendet sich auch Alexis in fr. 149 Kock gegen dieselbe, indem er das Werden und Vergehen der Feuerfunken persifliert: οἷς τὸ γίνεσθαι θ' ἄμα | καὶ τὴν τελευτὴν τοῦ φίλου συνῆψέ τις | μόνοις Ἀνάγκης θεσμός οὐχ ὀρώμενος. Von einer δαιμόνιός τις Ἀνάγκη redet Lysias 6,32, und als Todesgöttin erscheint sie auf einem attischen Grabepi-

²⁸⁾ Vgl. Zeller II 1⁴ 329 ff.

²⁹⁾ Zeller II 1⁴ 269 ff.

³⁰⁾ Nägelsbach, nachhom. Theol. 152; H. Meuss, Vorst. von Gott u. Schicksal bei den att. Rednern = Jhrb. f. kl. Phil. 1889 (139) p. 468. O. Gruppe, Griech. Mythol. = Hdb. f. kl. Aw. V 2 p. 1052.

gramm des 4. Jahrhunderts, wo sie mit Persephone gleichgesetzt ist: ἔθανες Διονύσιε, καὶ τὸν Ἀνάγκης | κοινὸν Περσεφόνης πᾶσιν ἔχεις θάλαμον³¹). Aber neue Ideen treten uns weder für Ananke, noch für Heimarmene entgegen, es sind lediglich Reflexwirkungen der philosophischen und religiösen Spekulationen des 5. Jahrhunderts.

³¹) Kaibel, Epigr. graeca 359. vgl. Maaß, Orpheus 269, 47.

III. Das Zeitalter des Hellenismus und die ausgehende Antike.

1. Die Aufnahme und Deutung von Ananke und Heimarmene bei den Stoikern.

Von Zeno an wird die Forschung über das Wesen und den Einfluß der Heimarmene zu einer Katechismusfrage, die in allen Philosophenschulen erörtert wurde und von da ihre Wirkung ausübte auf das volkstümliche Denken und Empfinden. Von ihm an beginnen auch die Spezialschriften über dieselbe, von denen wir eine große Anzahl durch bloße Erwähnung, andere durch Überlieferung kennen. Sie erörtern teils in positivem, teils in negativem Sinne das immer wieder neu auflebende Problem, das unter mannigfachen Varianten bis zum Untergange der griechisch-römischen Welt tief die Menschheit beschäftigt hat.¹⁾ Ihr gegenüber scheint Ananke

¹⁾ Die Literatur über die Schriften *περί* oder *κατά* *εἰμαρμένης* habe ich bei Pauly-Wissowa VII 2624 ff. zusammengestellt; ich möchte hier dazu noch ergänzen: Xenokrates *περί εἰμαρμένης* 1 Buch nach Diog. Laert. IV 2, 12, Hermes *περί εἰμαρμένης* nach Stob. I. 14 p. 77. Polyzelos *περί εἰμαρμένης* bei Alex. Aphrod. de anima II p. 186, 30 Br. Favorinus *κατά Χαλδαίων* enthält seine Angriffe gegen die astrologische Heimarmene bei Gell. noct. Att. XIV, 1; Oinomaos *Γοητῶν φωρά* bei Euseb. praep. ev. VI 7 p. 255 ff. kämpft ebenfalls gegen die letztere; neben der bereits erwähnten Schrift des Alexander, von Aphrodisias *περί εἰμαρμένης* sei noch hervorgehoben das 4. Kapitel des 1. Buches der unter seinem Namen gehenden Probleme; es enthält einen Dialog *περί τοῦ, εἰ πάντα γίνετο καθ' εἰμαρμένην, ἀναρτῆσθαι τὸ δυνατόν τε καὶ ἐνδεχόμενον* Br. II. 8. vgl. 16 p. 51 (= probl. II, 5) *περί τοῦ ὅτι καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν καθ' εἰμαρμένην*; auch Jamblich schrieb *περί εἰμαρμένης* vgl. Proclus de prov. cap. 4. Stob. II 8, 43 p. 173, 5 ff. — Von modernen Gelehrten, die sich mit dem Heimarmene-Problem beschäftigt haben, sind hier in erster Linie Boll und Cumont zu nennen. Boll in seinen „Studien über Claudius Ptolomaeus“ = Jhrb. f. klass. Philol. Supp. XXI untersucht besonders S. 155 ff. die Grundlagen für *εἰμαρμένη-ἀνάγκη* der

im Hintergrund zu stehen, da wir keine Monographie über sie nachweisen können. Dies kommt wohl daher, daß sie eben durchaus identisch war mit Heimarmene und als Parallelbegriff neben derselben keine ausdrückliche Sonderbehandlung beanspruchen konnte. Ein weiterer Grund für das Fehlen jeglicher größeren Disputation über sie dürfte auch darin liegen, daß sie im Volksglauben weit mehr persönliche Züge angenommen und als wirkliche Göttin breitere Geltung gewonnen hatte.

Zeno selbst ist dadurch bahnbrechend für die Folgezeit gewesen, daß er eine Spezialuntersuchung über Heimarmene in zwei Büchern angestellt hat.²⁾ Es sind uns leider nur sehr spärliche Fragmente davon erhalten. Aus ihnen können wir feststellen, daß er ganz nach Heraklits Vorbild den Begriff gestaltet haben muß. Auch für Zeno ist sie das Bewegungsprinzip, das in der Materie waltet, zugleich Gesetz und Gottheit. Um diesen Gedanken fester zu fassen, bringt er ihn mit

Tetrabiblos; einen sehr großzügigen Überblick über die Entwicklung des Gestirnfatalismus enthält seine Schrift: Die Entwicklung des astronomischen Weltbildes im Zusammenhang mit Religion und Philos. = Kultur d. Gegenwart III 3, 1913 S. 41 ff. und: Die Lebensalter = Neue Jahrb. f. d. kl. Altert. XXXI 1913 S. 30 ff. — **Cumont** hat ebenfalls den Werdegang des Gestirnfatalismus und seinen Einfluß auf Religion und Literatur einer weiten Würdigung unterzogen; ich verweise auf: Die oriental. Relig. im röm. Heidentum 1910 (übers. v. Gehrich) 211 ff. 214. 317 Anm. 46 u. 47. Astrology and Religion among the Greeks and Romans = Americ. lect. on the history of Rel. 1912 28 ff. 69. 153 ff. Fatalisme astral et religions antiques = Revue de l'histoire et de littérat. relig. 1912 p. 513 ff. Ferner muß noch besonders **Reitzenstein** in Poimandres hervorgehoben werden, der in erster Linie die Bedeutung der Heimarmene bei den Hermetikern beleuchtet; Bousset Gnosis = Forsch. zur Rel. u. Liter. d. A. u. N. Test. 1907, vergl. auch seine Untersuchungen bei Pauly-Wissowa VII 1502—1533 und 1534—1547 und **Kroll** Hermes Trismegistos ebd. VIII bes. 808 geben ebenfalls wertvolle Beiträge, welche die bedeutende Rolle der Heimarmene und Ananke im religiösen Empfinden dieser Zeit erhellen. Im übrigen verweise ich auf meine Ausführungen bei Pauly-Wissowa VII 2627 ff.

²⁾ Das geht aus den Worten von Diogenes Laertius VII 1, 149 hervor, die Aufzählung richtet hier sich nach der Bücherzahl der einzelnen Autoren: Chrysipp verfaßte mehrere, Posidonius und Zeno 2, Boethus, der an letzter Stelle steht, ein Buch über die Heimarmene.

religiösen Anschauungen in Einklang: sie ist der Zeus des Volksglaubens, der Logos und zugleich auch die Urmaterie der Philosophie.³⁾ Wir finden dieselben Gedanken von der mechanisch und doch wieder geistigen, göttlichen Kraft, die alles durchrieselt und belebt, bei Zeno, wie wir sie in den Spekulationen des 6. Jahrhunderts angetroffen haben. Ananke ist nur ein anderes Wort für Heimarmene oder die anderen Begriffe, mit denen er das geheimnisvolle Prinzip schärfer zeichnen wollte. Das wird öfters betont, als Beispiel wähle ich Lactant. de vera sap. 9: Zeno rerum naturae dispositionem atque artificem universitatis λόγον praedicat, quem et fatum et necessitatem rerum et deum et animum Jovis nuncupat.⁴⁾

Aber dieses Naturgesetz wirkt auch im Ablauf des Individualschicksals. Er muß unter Heimarmene auch jede menschliche Handlung eingereiht haben; das will wohl die Anekdote zeigen, wonach er auf die Entschuldigung des ertappten Sklaven: εἴμαρτό μοι κλέψαι die Antwort gab, daß auch die Strafe für ihn vorbestimmt war.⁵⁾ Allerdings scheint er die Lehre nicht ganz lückenlos gelassen zu haben, denn nach Epiphanius (advers. haeres. III 36 = D. D. 592, 25 ff.) hat er der Willensfreiheit des Individuums eine bestimmte Berechtigung zugesprochen.

Seinen materialistischen Monismus müssen nach dem Zeugnisse Ciceros (de nat. deor. I 14, 37) Aristo und Persaios geteilt haben. Die Lehre von dem naturnotwendigen Verhängnis, das Weltall und Menschheit gleich beherrscht, scheint **Kleanthes** gemildert zu haben. Der Anfang seines

³⁾ Aet. I 27, 5. Theodoret VI, 14. Diogen. Laert. VII 149 = Stoicor. vett. Fragm. ed. v. Arnim (im folgenden gekürzt mit St. v. fr.) I 44, 175, 176; mit der Urmaterie wird sie identifiziert von Stobaeus I 11, 5 p. 132 W. Vgl. M. Heinze Lehre vom Logos S. 127 f.

⁴⁾ Weitere Zeugen St. v. fr. I 42, 160 ff.

⁵⁾ Diog. Laert. VII 23 = St. v. fr. I 67, 298; A. Dyroff Ethik der alten Stoa = Berl. Stud. f. kl. Philol. N. F. II 1897 S. 130 A. 2. Zeller III 1 4a 160 ff. Berühmt ist der Vergleich des Menschen und sein Verhältnis zur Heimarmene mit einem Hunde, der an einen Wagen gespannt ist. Läuft er gern mit, so erfüllt er freiwillig die Ananke, sträubt er sich, dann muß er sie eben gezwungen erfüllen (St. v. fr. II 975).

berühmten Gebetes wendet sich ausdrücklich an Zeus und Schicksal wie an zwei verschiedene göttliche Begriffe. Zeus steht an erster Stelle und somit übergeordnet, vielleicht hat er bereits die Trennung: Vorsehung = Gott und Schicksal = Materie, Physis ausgesprochen.⁶⁾ Er scheint darüber allerdings keine einheitliche Lehre gebildet zu haben, denn Cicero brandmarkt bei ihm die zahlreichen Widersprüche, in die er sich mit seiner Definition des Göttlichen verwickelt haben muß (de nat. deor. I 14, 37). Wesentlich für die Weiterentwicklung des Heimarmeneproblems ist seine Anschauung, daß die Sterne besondere Interpreten des göttlichen Weltplanes sind (Cic. de nat. deor. II 5, 14). In der Gestirnwelt, ihrer ewigen und gleichmäßigen Bewegung, hat er ferner nach Ciceros Mitteilung das Walten des göttlichen Willens erkannt. Damit hat er der Aufnahme des babylonischen Gestirnfatalismus in der Stoa den Weg gebet.

Eine intensive Beurteilung haben unsere Probleme von **Chrysipp** erhalten. Aus den zahlreichen Äußerungen, die uns über seine Stellungnahme orientieren, geht hervor, daß er nicht immer ein und dieselbe Anschauung darüber vertreten haben kann. Auf der einen Seite steht eine große Zahl von Zeugnissen, die ihm die Wesensgleichheit von Ananke und Heimarmene zusprechen. Beide Begriffe muß er zur Umschreibung der göttlichen Naturkraft verwendet haben, die mit dem Urfeuer, Zeus oder anderen abstrakten Werten, wie *εὐνομία*, *δίκη*, *ἁμόνοια* u. a. zusammenfallen.⁷⁾ Zu einer Gottheit im eigentlichen Sinne erweitern sie sich auch bei ihm nicht. Mit Zeus und den anderen populären Göttern füllen sie im letzten Grunde die Begriffe *πνεῦμα*, *πῦρ* und *λόγος*

⁶⁾ Hermiae irris. gentil. philos. 14 = D. D. 654, 23; v. Arnim Die stoische Lehre vom Fatum u. d. Willensfreiheit = Wiss. Beil. z. 18. Jahresber. d. Philos. Ges. a. d. Univers. Wien 1905 S. 8 ff.

⁷⁾ Von den zahlreichen Notizen darüber hebe ich besonders hervor Cicero de nat. deor. I 15, 39 ff. Philodem. de pietat. fr. 12 = D. D. 545. Theodor. VI 14. Stephan. in Aristot. Rhetor. p. 263, 23 = Comment. graec. XXI, 2; sie heben insgesamt hervor, daß Chrysipp Ananke auf dieselbe Linie mit Heimarmene gestellt hat.

σπερματικός. Er bejaht aber den Einfluß beider Kräfte im Menschenschicksal. Mit dem Sammelnamen, der alle Gedanken des lebengestaltenden Urprinzips zum Ausdruck bringen soll, beseitigt er die Definition des Aristoteles und rückt den ganzen Kosmos unter die starre fatalis necessitas. Was uns z. B. Aetius I 28 (D. D. 323) überliefert, ist durchaus das Schicksal in der größten Machtvollkommenheit. Es offenbart sich als Logos, nach dem alles Werden in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vor sich geht, und es enthält in seiner universellen Gewalt sowohl die populäre Schicksalsvorstellung der Moiren als auch die höchsten philosophischen Prinzipien in sich. Mit seiner Lehre von dem allgewaltigen Naturgesetz, das alle religiösen und philosophischen Werte in sich birgt, schließt die Entwicklung beider Begriffe mit der Bejahung des strengsten Fatalismus ab.⁸⁾ Die eiserne Notwendigkeit und gewollte Vorbestimmung alles Werdens offenbart sich nicht nur in dem großen Weltprozeß, sondern in allen Faktoren, die in dem Individualleben in Betracht kommen. Auch alle ethischen und moralischen Einrichtungen sind genau vorbestimmt: *leges etiam et exhortationes et obiurgationes et disciplinas quaeque huius modi sunt, omnia teneri fatalibus condicionibus* berichtet Chalcidius ausdrücklich als Lehre Chrysipps. Dahin gehören auch die einzelnen Schicksalsschläge wie Schiffbruch, Krankheit u. a., bei denen alle einzelnen mitbedingenden Ursachen und Folgen schon längst festgelegt sind. So erfüllt alles das Gesetz der Heimarmene nach dem Willen des Zeus.⁹⁾

⁸⁾ Eine nähere Schilderung der Heimarmene Chrysipps habe ich bei Pauly-Wissowa VII Sp. 2628 ff. gegeben; ich möchte noch von neuerer Literatur besonders betonen: Trendelenburg Notwendigkeit und Freiheit in der griech. Philos. = Histor. Beitr. z. Philos. II 165 ff. 172 ff. A. Aall Gesch. d. Logosidee, Leipz. 1896, 130 ff. E. Bréhier Chrysippe, Paris 1910 p. 22, 40 ff. 181 ff. G. L. Duprat La doctrine stoïcienne du monde, du destin et de la providence d'après Chrysippe = Arch. f. Gesch. d. Philos. XXIII (1910) 498 ff.

⁹⁾ Chalcidius ad Platon. Tim. cap. 160 u. 161, ebenso ist jeder Affekt, jede einzelne Handlung genau vorausbestimmt: St. v. fr. II 935 bis 937, das Schicksal bedient sich gerade der Willensentscheidungen

Einen der Hauptstützpunkte seiner Behauptungen bildet seine Auffassung der Mantik. Gerade diese beweist, daß alle Einzelheiten des Menschenlebens schon von Anfang an vorbestimmt sind und sich so entwickeln, wie es in dem großen Weltenplane gewollt war.¹⁰⁾ Durch die Erkenntnis der mechanisch abrollenden Kette von Ursache und Wirkung gewinnt der Weise, der ihm in seiner Schicksalslehre folgt, die unerschütterliche Ruhe allem Kommenden gegenüber in der Erkenntnis des Unabänderlichen, das selbst von Göttern nicht durchbrochen werden kann; sie nimmt die Leidenschaften, wie Habsucht nach dem Besitz von irdischen oder menschlichen Werten aus seiner Seele.¹¹⁾

Diese logisch aufgebaute und bis in die letzte Konsequenz durchdachte Lehre scheint Chrysipp nicht in allen Schriften beibehalten zu haben. Es sind uns eine Reihe von Fragmenten erhalten, aus denen hervorgeht, daß er, vielleicht infolge der Angriffe der Peripatetiker und Kyniker, diesen extremen Fatalismus besonders mit Hinsicht auf die Willensfreiheit eingeschränkt hat. Darum wird ihm z. B. von Oinomaos die *ἡμιδουλεία* vorgeworfen,¹²⁾ das hat nur Sinn, wenn er nicht alle Handlungen und Willensentscheidungen dem ewigen Gesetze der Notwendigkeit zugeschrieben hat. Chrysipp hat diese Einschränkung folgendermaßen motiviert: wie eine Walze (*lapis cylindrus*) auf einer schiefen Ebene dahinrollt, wenn sie angestoßen wird und nach dem Anstoß weiter rollt, weil das ihre Form bedingt: *sic ordo et ratio et necessitas fati genera ipsa et principia causarum movet, impetus vero consiliorum mentiumque nostrarum actionesque ipsas voluntas cuiusque propria et animorum ingenia*

des Einzelnen, um seinen Zweck zu erreichen; das sagt z. B. Chalcidius a. O. cap. 161 ausdrücklich: *animorum verum nostrorum motus nihil aliud esse, quam ministeria decretorum fatalium, siquidem necesse sit agi per nos agente fato*. Vgl. v. Arnim p. 15.

¹⁰⁾ Diogenian bei Euseb. praep. ev. IV 3 p. 136; in der strengeren Fassung seiner Lehre von Heilmarmene betont er, daß selbst diejenigen, die das Kommende wissen, den Spruch der Heilmarmene nicht beugen oder ändern können. Vgl. St. v. fr. II 939—944.

¹¹⁾ St. v. fr. II 924 ff. v. Arnim a. O. S. 17.

¹²⁾ St. v. fr. II 975.

moderantur (Gell.noctt.Att.VII 2, weiteres St.v.fr.II 974 ff.). Es wäre also möglich, daß ein Menschenschicksal sich anders entwickeln könnte, wenn der Einzelne die mitbedingenden und weiterführenden Ursachen durchschauen und vorberechnen könnte. Zu diesem Schlusse führt ihn seine Unterscheidung der Ursachen in *causae perfectae et principales* (*denuntiativae*) und *causae adiuuantes et proximae* (*condicionales*). Unter diesem Gesichtspunkte erscheint ihm und seinen Nachfolgern Diogenes und Antipater ebenfalls die Mantik auch aus einem anderen Grunde, wie oben, gerechtfertigt: *erimus enim cautiores si sciemus* (Cic. de div I 38, 83), das ist für ihn und besonders für seinen Schüler Diogenes wohl ein Argument geworden, warum er dem Treiben der Astrologen eine Berechtigung zusprach.¹³⁾ Für das kosmische Werden muß er die *necessitas fatalis*, d. h. die starre und vorbestimmte Naturnotwendigkeit immer beibehalten haben, für den Menschen eine Bestimmung dagegen, die von gewissen Faktoren abhängig war. Um diese Einteilung zu erlangen, griff er zur Klassifizierung der Ursachen.

Daher wirft ihm Cicero de fato 17, 39 Inkonsequenz vor und bemerkt ausdrücklich (cap. 18, 41): *Chrysippus autem cum et necessitatem improbaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum*. Danach herrscht außerhalb des Menschen die Ananke, das unverbrüchliche, mechanisch wirkende Naturgesetz; für den Menschen kommt — vielleicht hat er dies ganz im Sinne Plato's gedacht¹⁴⁾ — nur die Heimarmene als ein Gewebe von mitbedingenden

¹³⁾ Cicero de div. I 52, 118. II 101 ff. Fr. J ä g e r de oraculis quid veteres philosophi iudicaverint, Rost. diss. 1910 p. 35 ff. Boll Studien zu Cl. Ptol. a. O. 150 ff. 157 ff.

¹⁴⁾ Aetius hat wohl auch diese Umformung Chrysipps im Sinne, wenn er I 27, 4 = D. D. 322 berichtet, die Stoiker hätten unter Ananke die unbeugsame, alles gewaltsam beherrschende Ursache gesehen, unter Heimarmene dagegen die Verflechtung von Ursachen, unter der auch unsere Willensentscheidung stehe: ὥστε τὰ μὲν εἰσάφθαι τὰ δὲ συνεμάρθαι.

und nächsten Ursachen in Betracht: die Entscheidung liegt im Menschen selbst. Und die Ananke umfaßt hier die Heimarmene als Oberbegriff derart, daß sie das, wozu der einzelne sich entschließt, mit dem Naturzusammenhang in der richtigen Weise verknüpft.

Eine weitere Einräumung machte außer der Trennung der Begriffe Chrysipp den Gegnern des Fatalismus durch die Bejahung des Zufalls und der Möglichkeit.¹⁵⁾ Hierbei verliert er sich in dialektische Winkelzüge; die Rechtfertigung der Tyche wird von ihm so gegeben, daß er ihre Wirkung nur als ein solches Ereignis hinstellt, dessen Ursachen dem Menschen verborgen sind, das aber nicht plötzlich und völlig ursachlos eintreten kann.¹⁶⁾

Für die Massen mußten die dogmatischen Klügeleien über Willensfreiheit, der Satz von Wahr und Falsch, eine viel zu hoch liegende Spekulation sein, so daß die fatalistischen Lehren der Stoa das Volk nicht besonders in Glauben und Denken beeinflussen konnten. Verstärken mußte noch die Ablehnung des stoischen Fatalismus seine Leugnung der populären Gottheiten, die in dem volkstümlichen Glauben immer noch ihre Geltung hatten. Ein starker Helfer erwuchs aber dem Schicksalsglauben der Stoiker in den vom Orient hereinflutenden astrologischen Ideen. Sie betonten, ähnlich wie die Stoa, den universellen Zusammenhang zwischen den Gestirnen und dem Menschenleben. Seit alter Zeit war im Orient der Glaube heimisch, daß jeder Neugeborene sofort sein ganzes Schicksal zugesprochen bekäme, das von einem Gotte auf besonderen Schicksalstafeln ver-

¹⁵⁾ Das erscheint später so umgestaltet, daß man Chrysipp die Lehre zuschob, nur Geburt und Tod sei durch das Verhängnis bedingt, der Zwischenraum aber gehöre der Herrschaft der Tyche: Serv. Verg. Aen. VIII 334. — Zur Erklärung der Tyche nach Chrysipp vgl. Zeller III 14 168.

¹⁶⁾ Besonders erwiesen an dem alten Beispiel des Schatzfundes = Alex. Aphrod. de fato cap. 8 p. 172 Br. u. St. v. fr. II 279 fr. 959—964; v. Arnim a. O., 10 ff. Bréhier a. O. 40 ff. Trendelenburg a. O. 164 ff. 172 ff. Zeller a. O. 171.

zeichnet werde.¹⁷⁾ An Stelle dieser Götter waren später die Gestirne getreten, von denen eine ganz besondere Macht den Planeten und dem Zodiakus zugerechnet wurde.¹⁸⁾ Ihr Echo fanden diese Gedanken in dem stoischen Fatalismus, der von Anfang an eine besondere Göttlichkeit den Gestirnen beimaß und in seiner Lehre von der Mantik ihre Wirkung anerkannte.

Beide Strömungen sind um die Mitte des zweiten Jahrhunderts von Stoikern vereinigt worden. Wer die Vermengung vornahm, läßt sich nicht mit Gewißheit angeben. Da aber Panaitios bereits sie aus dem stoischen Gedankenkreise strich,¹⁹⁾ muß sie unmittelbar vor ihm erfolgt sein. Wahrscheinlich ist Diogenes der Babylonier derjenige, der den astrologischen Fatalismus mit dem stoischen verflocht. Wenigstens nennt ihn Cicero als Verteidiger der astrologischen Anschauungen, daß man danach berechnen könne: „qualis quisque natura et ad quam quisque maxime rem aptus fuerit.“²⁰⁾ Wie er Ananke und Heimarmene in sein System einschaltete, davon wissen wir nichts; es liegt nahe, daß er darin ganz Chrysipp gefolgt ist. Man brauchte nur die altstoischen Gedanken von der Offenbarung des Kausalzusammenhanges aller Dinge in der Mantik einzugießen in die astrologischen Formen, und die griechisch-orientalische Verschmelzung beider fatalistischen Geistesströme war fertig.

Sein Schüler Panaitios betont im Widerspruch mit seinen Vorgängern den Gegensatz zwischen Freiheit des Menschen und Notwendigkeit. Nach ihm ist der Mensch in seinem Handeln und Wollen frei; für ihn gibt es nicht die Bestimmung des Schicksals, das von Anfang an den Lebenslauf bedingen könnte. Auch den von den Vertretern der älteren Stoa gebilligten absoluten inneren Zusammenhang zwischen Gestirnwelt und irdischem Geschehen bezweifelt er, ebenso

¹⁷⁾ A. J e r e m i a s Nebo = Rosch. Myth. Lex. III 1, 55. K ä r s t Gesch. d. hellen. Zeitalt. 1909 II 1 159 ff.

¹⁸⁾ B o l l Entw. d. astron. Weltbildes a. O. 42 ff. C u m o n t fatalisme astral a. O. 3 ff.

¹⁹⁾ Vgl. S c h m e k e l Die Philosophie der mittleren Stoa 191 ff.

²⁰⁾ Cic. de divin. II 43 vgl. auch B o u c h é - L e c l e r c q 544, 2.

wie den Glauben an ein Verhängnis, das über- und innerweltlich gleich stark bemerkbar sei. Daher strich er auch die Berechtigung der Mantik aus den stoischen Lehren, ebenso auch den Einfluß der Gestirne auf die Gestaltung des menschlichen Schicksals.²¹⁾

Posidonius dagegen scheint wieder zu den altstoischen Lehren zurückgegriffen und besonders die absolute Sympathie zwischen Makro- und Mikrokosmos unterstrichen zu haben. Er formte aber den Begriff des Verhängnisses anders. Nach ihm ist das oberste Prinzip Gott; alles, was geschieht, vollzieht sich gemäß der Heimarmene und Physis. Cicero spricht von dieser Dreiteilung *de divin.* I 55, 125 in der Reihenfolge: Gott — Schicksal — Natur, während Aetius die Stufen: Zeus, Physis, Heimarmene berichtet.²²⁾ Er faßt die letztere als den von aller Ewigkeit bestehenden Kausalnexus aller Dinge; nichts geschieht, was nicht schon vorbestimmt war und in natürlichen Ursachen seine Erklärung finden kann. Das Schicksal ist nicht eine Schöpfung des Aberglaubens, sondern der Natur, die natürliche Verkettung aller Dinge. Wer diese Kausalkette im großen durchschaut, der kann sie auch überall im Abwickeln des Einzeldaseins erkennen; er kann sie aber auch auf die Zukunft übertragen, er vermag das Kommende zu durchdringen, wenn er das Walten der Heimarmene in Vergangenheit und Gegenwart richtig erfaßt hat. Da sie sich mit unbedingter Folgerichtigkeit vollzieht, scheint sie sich nach seiner Meinung mit Ananke gleichwertig verbunden zu haben. Dies entspricht ja auch der altstoischen Auffassung, der er sich nach ausdrücklichem Bericht in seinen Aufstellungen angeschlossen hat (*Diog. Laert.* VII 149). Diesem innerweltlichen Prinzip, das für ihn rein physikalischen Wert hat, steht als höchste geistige Macht Zeus gegenüber, den er auch Himmel, denkendes Pneuma von feuerartiger Beschaffenheit, Nus und Pronoia genannt hat (*Diog. Laert.* VII 148 u. 138). Er scheidet also das

²¹⁾ Cicero *de div.* II 14, 33 ff. Schmekel a. O. H. Fowler *Panaetii et Hecatonis libror. fragm.* Diss. Bonn. 1885 p. 36 ff. Boll *Studien zu Cl. Ptolem.* a. O. 215.

²²⁾ I 28 = D. D. 324.

mechanisch sich abwickelnde Naturgesetz = Heimarmene oder Ananke von dem dieses selbst vordenkenden göttlichen Prinzip, sei es nun Zeus oder Geist oder Vorsehung. Letzteres ist die Veranlassung, die Materie das Objekt, in ihr vollzieht sich der Wille des Göttlichen als Schicksal. Wie diese oberste, göttliche Instanz den Organismus der Welt erdacht hat, so entwickelt er sich in allen Einzelheiten bis auf das Individuum herab, dessen Handlungen ebenfalls wie die Gesamtheit vorbestimmt sind.

Von nachhaltiger Wirkung auf die Folgezeit wurde seine Verknüpfung der Heimarmene—Ananke mit dem orientalischen Gestirnglauben. Manilius, Vettius Valens, Ptolemaeus, Geminus usw. sind von seinen Ideen angeregt und tief beeinflusst worden.²³⁾ Wie die Vertreter der älteren Stoa betont auch Posidonius, daß durch die Beobachtung der *συνάθρεια ὧν*, die sich besonders in der Bewegung der Gestirne kundgibt, Zeichen und Merkmale gefunden werden können, aus denen der Seher auf die Zukunft schließen kann (Cic. de div. I 127. Man. I 51 bis 65). Gerade in der Bewegung und Stellung der Gestirne zeigt die Weltvernunft, wie alle Geschehnisse eng verflochten und genau vorgedacht sind. Eine Abänderung des Kommenden ist allerdings durch die Kenntnis der Zukunft für ihn ausgeschlossen, die Offenbarung der Bestimmung bringt als Hauptergebnis nur seelische Vorteile, nämlich Seelenfrieden, die *ἀπάθεια*.²⁴⁾ Allerdings ist die Enthüllung der Zukunft, das Auffinden der Fäden der Heimarmene, eine schwere Kunst, die nur besonders begnadeten Menschen zuteil wird: hoc quoque fatorum est, legem perdiscere fati, sagt Manilius II 149 wohl ganz im Gedankengang

²³⁾ Er gilt später als *magnus astrologus idemque philosophus* und als *fatalium siderum assertor*: August. Civ. Dei V 2. Bouché-Leclercq 545. Über seinen Einfluß auf Manilius besonders Boll Stud. zu Claud. Ptol. a. O. 218 ff.; seine Beweise für die Berechtigung der Astrologie sind vortrefflich von Boll ebd. S. 133 ff. dargestellt.

²⁴⁾ Schmekel a. O. 244. Boll a. O. 149 f. und 239 zu S. 145. Vgl. die Anwendung dieser Lehre bei Manilius IV 12: *solvite mortales, animos curasque levate totque supervacuis vitam deplete querellis. fata regunt orbem, certa stant omnia lege.*

des Posidonius. Charakter, Beruf und die äußeren Lebensbedingungen zeigt der Stand der Gestirne bei Geburt des Menschen an (Man. IV 121 ff.), selbst Verbrechen und Sühne verkünden die Gestirne (Man. IV. 117 ff.).

Von Posidonius an behält in den folgenden Jahrhunderten die von ihm geprägte Auffassung der Heimarmene in der Stoa die Oberhand. Die Stoa der Kaiserzeit vertritt teils die Überzeugung, daß die Menschen in ihren Schicksalen vorbestimmt und überwacht sind von den Gestirnen, oder daß über den Gestirnen eine geistige Schicksalsgewalt steht, die sich derselben als Werkzeuge bedient und so die Welt regiert. Daneben bricht aber doch auch die ältere Auffassung wieder sich Bahn, die nicht den Sternen die Hauptursache aller Geschehnisse zuschreibt, sondern dem ursprünglichen göttlichen Prinzip, sei es Heimarmene, Ananke oder Zeus. Die Literatur, die hierfür zu Gebote steht, ist so umfassend, daß es mir nicht möglich ist, sie in ihrem vollen Umfange hier heranzuziehen; sie ist in ihren Wiederholungen jedoch ziemlich einförmig, um ausnahmslos interessieren zu können. Ich begnüge mich daher mit einzelnen Zitaten, die die Widersprüche genügend kennzeichnen und die geistigen Strömungen der folgenden Jahrhunderte beleuchten.

Wir finden z. B. bei Seneca den Satz: *quid enim intelligentis fatum? existimo necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat* (nat. quaest. II 36, dazu de benef. IV 7). Wir sehen darin die bloße Potenz *ἀνάγκη* und *εἰμαρμένη*, wie wir sie bereits bei Zeno kennen gelernt haben. Dagegen spricht er von der schicksalgestaltenden Macht in rein monotheistischer Weise: *scripsit quidem fata, sed sequitur: semper paret, semel iussit* (sc. Juppiter, de prov. 5, 8). Als dritte Anschauung spiegelt sich ferner bei ihm die Formulierung der Heimarmene wieder, welcher Posidonius die stärkste Unterstützung hatte zukommen lassen: *videbis quinque sidera . . . ex horum levissimis motibus fortunae populorum dependent et maxima et minima proinde formantur, prout aequum iniquumve sidus incessit* (dial. VI 18, 3). Gebunden sind in diesem widerspruchsvollen Fatalismus aber auf alle

Fälle dem Menschen die Hände, ein Herankommen und Beugen dieser Schicksalsmacht mit Gebet und Opfern ist ein Unding. Cornutus Epidr. XIII kehrt wieder zu der älteren Auffassung zurück und setzt Ananke und Heimarmene identisch mit Zeus, Adrasteia, Nemesis, Tyche und den populären Schicksalsgöttinnen Moira und Aisa; von Ananke und überhaupt dem Schicksal bemerkt er: ἦν ἄξει καὶ ἥς περιγενέσθαι οὐκ ἔστιν ἢ ἐρ' ἦν πᾶν, ὃ ἅν γένηται, τὴν ἀναγωγὴν λαμβάνει. Auch für Marc Aurel fallen beide Begriffe mit den übrigen höchsten Problemen, die sich der Menscheng Geist je ausgedacht hat, zusammen. Ein Nachgrübeln darüber, warum das Schicksal den Menschen so ganz verschieden zuteil wird, ist ebenso nutzlos wie die Frage, welchen Namen man der Schicksalsmacht zugedenkt: ἤτοι ἀνάγκη εἰμαρμένης καὶ ἀπαράβατος τάξις ἢ πρόνοια ἰλάσιμος ἢ φυρμὸς εἰκαιότητος ἀπροσάττητος. εἰ μὲν οὖν ἀπαράβατος ἀνάγκη, τί ἀντιτείνεις; εἰ δὲ πρόνοια ἐπιδεχόμενη τὸ ἰλάσκεσθαι, ἄξιον σουτὸν ποιήσον τῆς ἐκ τοῦ θεοῦ βοηθείας (XII. 14). Hier tritt also die stoische Gelassenheit nicht bloß dem Wirken, sondern dem Wesen des Schicksals gegenüber zutage. Auch im praktischen Leben hat Marc Aurel diese Ansicht streng konsequent verfolgt; bekannt ist seine Antwort auf die Enthüllung eines Astrologen: si ei divinitus debetur imperium, non poterimus interficere, etiamsi velimus. Scis enim proavi tui dictum: Successorem suum nullus occidit;²⁵⁾ eine Enthüllung der Zukunft ist für ihn wertlos, denn wenn sie völlig bestimmt ist, dann ist ihre Kenntnis ohne Nutzen, da man dem Kommenden doch nicht entrinnen kann. Auch der Hader mit dem Geschick ist zu tadeln, wer sich dagegen auflehnen will, der macht aus sich das, was für den Beschauer eine abgeschnittene Hand, ein abgehauener Fuß oder Kopf ist. Man darf sich der Allnatur und ihrem Verhängnis nicht entziehen. Als goldene Lebensregel schreibt er dem Menschen vor, sich bewußt zu bleiben, daß man nur ein ganz geringer Bestandteil der Urkraft, der Ewigkeit und der Heimarmene ist, der nach ganz kurzer Zeit sich wieder verflüchtigt (VIII 34 bis 35. V 24).

²⁵⁾ Vulcac. Gallic. Avid. Cass. 2; Bouché-Leclercq 556, 8.

Wie für Marc Aurel, so war überhaupt in dieser Zeit Ananke und Heimarmene dasselbe. Wenn die Gegner des stoischen Determinismus auf diesen zu sprechen kommen, nehmen sie daher entweder den einen oder den anderen Begriff. Allerdings das Schlagwort für die stoische Schicksallehre bleibt *εἰμαρμένη*, ich brauche nur an die Streitschriften dieser Zeit mit dem Titel *περὶ εἰμαρμένης* zu erinnern. Doch fehlt es auch nicht an Angriffen, in denen Ananke als Oberbegriff vorgeschoben ist; z. B. sagt der Kyniker Oinomaos in seiner *γοήτων φωρά* (Euseb. VI 7 p. 260b): *ὁ δὲ Ζεὺς οὗτος, ἡ τῆς ὑμετέρας ἀνάγκης ἀνάγκη, τί ἡμᾶς τίνονται;* gemeint ist, wie das Vorhergehende und das Folgende ergibt, die Identifikation der stoischen *εἰμαρμένη*, wie sie Chrysipp aufgestellt hatte.

2. Astrologie.

Wie wir schon angedeutet haben, war die Weiterbildung des altstoischen Schicksalsgedankens zu einer engen Berührung mit dem orientalischen Gestirnfatalismus gekommen. Die Folge war, daß in den rein astrologischen Systemen rückwirkend²⁶⁾ stoische Sentenzen Aufnahme fanden, die ihren stärksten Ausdruck in der Verwertung unserer Probleme hatten. Ob zuerst in stoischen oder in chaldaeischen Kreisen dieselben auf den Gestirnfatalismus übertragen wurden, läßt sich nicht entscheiden. Ob Eudoxus oder Berosus bereits die Worte in ihrem Systeme mit besonderer Akzentuation gebraucht haben, wissen wir nicht, bei Hipparch fehlen sie; überhaupt scheinen sie im 4. und 3. Jahrhundert nicht in astronomischen Untersuchungen in dem späteren Sinne verwendet worden zu sein. Einige Nachrichten betonen, daß Petosiris zuerst Ananke auf das Wirken der Sterne übertragen und mit diesem Begriff die Einwirkung der Gestirne auf den Menschen bezeichnet hat. So berichtet Proclus, daß er in der Astrologie den Begriff *θρόνος — κληρος Ἀνάγκης* eingeführt habe.²⁶⁾ Man kann daran denken, daß er dabei die ägyptischen Sterngötter zum Vorbild nahm, die auf einem Thron in ihren Barken einherfahren,²⁷⁾ es können

²⁶⁾ Procl. in remp. II 344 Kr. Bouché-Leclercq 244.

²⁷⁾ Bouché-Leclercq a. O.

aber auch platonische Erinnerungen mitspielen an die Wahl der Lebenslose in der Republik.

Ananke muß in den Schriften des **Petosiris** ausdrücklich als Gottheit gedacht worden sein. So bemerkt Proclus (in remp. II 344 Kr. f.) bei der Frage nach dem Wesen der Ananke, Petosiris habe ihr, der mächtigsten Göttin, eine ganz besondere Bedeutung zugeschrieben, ihren eigentlichen Namen durch Offenbarung erfahren und die Art ihrer Verehrung besonders geschieden von den volkstümlichen Zeremonien. Jedenfalls werden wir in den uns erhaltenen Zauberpapyri und Verwünschungstäfelchen einen Nachklang seiner Lehre haben. Ihr Wirken muß er speziell mit den Gestirngöttern in Zusammenhang gebracht haben. Ob nach seiner Lehre die Sterne Diener und bloße Werkzeuge der Ananke waren, durch welche sie ihren Mysten ihre Offenbarungen zukommen ließ, wissen wir nicht. Sie muß aber, vielleicht nach seinem Vorbilde, frühzeitig in den astrologischen Systemen eine bestimmte Rolle gespielt haben. Denn Philo betont,²⁸⁾ daß sie und Heimarmene bei den Chaldaern Gottheiten seien, und Vettius Valens, der ja in der Hauptsache auf Nechepso und Petosiris fußt, erkennt ihre Bedeutung als *ἑρὰ Ἀνάγκη* an (IV 11 p. 172, 31 ff.).²⁹⁾ Während Petosiris sie als eine wirkliche Göttin empfand, gilt sie den späteren Astrologen als bloße Potenz, durch die das Wirken der Planeten bezeichnet wird. Ihre Macht lagert feindlich wie ein Joch auf der unteren Welt. Hermippus de astrol. I cap. 7 (p. 10 Kr.) zählt sie neben den übrigen Schicksalsmächten Moira und Heimarmene auf und nennt sie *ἄμαχον τῶν γενεθλιαλόγων Ἀνάγκην*. Mit den Moiren stellt sie Ps. Manetho zusammen I 7: *Μοιρῶν ἀρρήκτοις μίτοις*

²⁸⁾ De migr. Abrah. 32 § 178 (II p. 363 Wendl.); de Abrah. 15 (IV p. 16). Cum ont fatalisme astral a. O. S. 514.

²⁹⁾ Diese Gestaltung der Ananke hat offenbar ihre Nachwirkung noch gehabt in dem Glauben der harranitischen Ssabier, sie hatten einen Tempel der Notwendigkeit, in welchem sich Figuren und Abbildungen der 10 Sphären befanden: Ch-w o l s o h n Die Ssabier. II 367. 381 § 1.

θεσμοῖσι τ' Ἀνάγκης. Und Gregor von Nyssa spricht von der ἄμαχος ἐκείνη καὶ παντοδύναμος καὶ ἀπαράβατος Ἀνάγκη (de fato = Migne s. gr. XLV Sp. 157). Ihrem Druck gegenüber hilft keines der üblichen religiösen Hilfsmittel, er lagert ganz in dem alten Sinne wie ein Joch über der Menschheit. Wie man aber im 5. Jahrhundert bereits Erlösertheorien aufstellte, die den Zwang der Notwendigkeit bannen sollten, so stellte man in den astrologischen Kreisen ebenfalls die Behauptung auf, daß man durch genaue Beobachtung der astrologischen Leitsätze ihrem Joch entinnen könne, vgl. catal. codd. astrol. VII 176.

Eine weitere Variante ist die Erklärung der Ananke in der astrologischen Literatur als κληρος eines Planeten, z. B. Saturns oder auch des Hermes.³⁰⁾ Dabei ist sie wieder in die kleinere Sphäre ihres Wirkungskreises zurückgekehrt als Todeslos, Todesgöttin, die von einem der genannten Planeten gesendet wird.

Wir haben schon wiederholt betont, wie die Grenzen von Notwendigkeit und Gerechtigkeit in einander fließen, und wie Ananke und Themis sich in der Phantasie ergänzen. Auch in der astrologischen Literatur können wir dies bestätigt finden. Dike-Themis spielte in den Katasterismen der Alexandrinerzeit eine besondere Rolle, ihr Sternbild wurde mit einer Reihe von Sagen ausgeschmückt. Im 4. Jahrhundert tritt an die Stelle der Dike die Megale Ananke. Dies scheint besonders infolge der Rolle, welche Ananke in der Mithrasreligion spielte, veranlaßt worden zu sein.³¹⁾

Eine weit größere Bedeutung hat dagegen Heimarmene in der Astrologie bekommen, das Wort ist direkt der Terminus für Astrologie oder Genesis in der Literatur vom 1. Jahr-

³⁰⁾ Vgl. Bouché-Leclercq a. O. Vettius Valens Anthol. IV 25 p. 202, 15 Kr., aus der reichen Fülle neuen Materiales, das in dem Catalogus codd. astrol. zutage gekommen ist, hebe ich VIII, 3 S. 122, 9 hervor.

³¹⁾ Julian Rede auf Helios 146 D. Vgl. dazu G. Mau Die Religionsphilos. Kaiser Julians 1907 79 f.

hundert an geworden. Als Persönlichkeit spielt sie hier keine Rolle, es ist lediglich die Macht, welche die Sterne auf die Erde ausüben, gemeint.³²⁾ Ich möchte hier nur auf folgende Unterschiede hinweisen, welche dem Begriffe anhaften. Es zieht sich eine strenge und eine lockere Auffassung durch die einschlägige Literatur hindurch, je nachdem man in der Macht der Heimarmene ein ποιεῖν oder σημαίνειν der Sterne erkannte. Dieser Zwiespalt tritt uns bereits bei Posidonius entgegen, und er bleibt mehr oder weniger scharf betont bestehen bis in das 17. Jahrhundert hinein.³³⁾ Allgebietend und unerbittlich bleibt sie, wenn die Gestirne nur ihre Werkzeuge sind und mechanisch, wie ein Zeiger der Uhr, den Stand und das Kommen des Weltgeschickes zum Ausdruck bringen. Eine Ausflucht aus diesem eisernen Willen ist unmöglich, man kann durch die Konstellation das Geschick in seinen Einzelheiten erkennen, aber nicht durchbrechen. Als Quintessenz bleibt für den Jünger dieser rein wissenschaftlichen Form der Astrologie nur diejenige Auffassung, die die alten Stoiker bereits ausgesprochen hatten, nämlich das ruhige Sich-finden in diesen unbeugsamen Willen. Gebet, Opfer und Beschwörungen sind nutzlose menschliche Phantasien, kein Gott kann in diesen Mechanismus eingreifen und ihn aufhalten. Dieser strengen Form des Gestirnfatalismus begegnen wir besonders bei Vettius Valens, Ps. Lucian de astrol. praef. und Firmicus und einer großen Reihe von Astrologen, die an dem römischen Kaiserhofe tätig waren. Wenn Vettius Valens sich stolz den στρατιώτης τῆς εἰμαρμένης oder alle Menschen Sklaven der Heimarmene nennt, so bringt er dadurch nur die Macht der Planeten und der Tierkreiszeichen zum Ausdruck. Er verwendet dieses Wort ebenso wie Ananke und Pronoia nicht zur Bezeichnung einer absoluten Macht, die hinter den Sternen waltet und deren Einflüsse reguliert, sondern sie ist gleichbedeutend mit der Macht der Planeten, eine bloße Um-

³²⁾ Symbolisch wird sie so durch die Planeten dargestellt. Vgl. Reitzenstein Poimandres 113. O. Jahn Archäol. Beiträge 171.

³³⁾ Vgl. Boll a. O. 221, 1.

schreibung dafür. In dieser Bedeutung wird das Wort wohl am häufigsten verwendet.³⁴⁾

Dazu gesellen sich eine Reihe von Abänderungen. So wirken stoische Gedanken in astrologischen Kreisen weiter, wenn Heimarmene zwar die Sternherrschaft bedeutet, selbst aber nur der Ausdruck des darüber stehenden, metaphysischen Prinzips, des Logos oder der höchsten Gottheit ist. Diese Auffassung vertritt besonders Manilius und Ptolemaeus.³⁵⁾ Dagegen steht in Geheimlehren Heimarmene abgesondert als göttliche Potenz über den Sternen, diese sind ihre Werkzeuge, die mechanisch den Willen derselben wie eine Uhr anzeigen oder ausführen. Aber über ihr steht wieder eine höhere Instanz, Gott oder die Vorsehung (s. u. S. 98). Während die Anhänger der wissenschaftlichen Astrologie die Möglichkeit von der Hand weisen, durch Gebet und Opfer die Macht der Heimarmene beeinflussen zu können, findet sich eine Masse von Astrologen, die den Gedanken verteidigen, daß man ihrer Wirkung durch Berechnung oder durch magische Mittel entgehen kann. Eine nähere Schilderung der einzelnen Versuche muß hier unterbleiben; sie gehört in eine geschichtliche Darstellung der Astrologie und würde uns zu weit von unserem eigentlichen Thema entfernen.

Ich habe noch auf eine besondere Teilung hinzuweisen, die **Ptolemaeus** der Heimarmene zukommen ließ, nämlich auf die Unterscheidung einer εἰραμένη θεία und φυσική. Erstere herrscht von aller Ewigkeit her unwandelbar in der Bewegung der Gestirne, letztere dagegen wandelbar in der Erscheinungswelt. Ptolemaeus vertritt den Standpunkt, daß nicht alles Geschehen während des Ablaufes eines Menschenlebens sich nach dieser metaphysischen Ursache vollzieht, sondern in der Welt der Veränderung herrscht die physische Heimarmene. Sie umfaßt zwar für jedes irdische

³⁴⁾ Um Wiederholungen zu vermeiden, will ich hier auf meine Darlegungen bei Pauly-Wissowa VII 2632 ff. verweisen.

³⁵⁾ Bo II Studien a. O. 155 ff. 219 ff. hat in vortrefflicher Weise die Nachwirkung des stoischen ἡγεμονικόν bei Manilius und Ptolemaeus erwiesen.

Ereignis die erste Ursache κατὰ συμβεβηκὸς καὶ κατ' ἐπακολούθησιν. Ihr Einfluß gestaltet sich aber nicht mit unbedingtem Zwang; aus der Konstellation kann man die Erkenntnis gewinnen, daß gleichzeitig neben dem eventuellen Schicksal die Möglichkeit besteht, ihm durch entsprechende Gegenmittel zu entgehen. Sind allerdings gewisse Ereignisse von Anfang an durch diese erste Ursache, welche unbekämpfbar und mächtiger als jede menschliche Gegenaktion ist, festgelegt, dann entwickeln sie sich mit absoluter Notwendigkeit. Ist dies nicht der Fall, dann kann die Kausalkette durch den Menschen durchbrochen werden. Diesem Unterschiede entsprechen die absolut tödlichen und heilbaren Krankheiten einerseits und das Verhalten der Ärzte andererseits. Aber er schließt den Ring des Verhängnisses mit der Lehre, daß derjenige, dem es scheinbar gelingt, die physische Heimarmene der Gestirne zu durchbrechen, nicht ganz willensfrei handelte, sondern: καὶ αὐτὰ ἔξ ταῦτα τὰ κωλύοντα φυσικῶς καὶ καθ' εἰμαρμένην ἀντεπάθησεν.³⁶⁾ Die Erforschung der Zukunft rechtfertigt er wie Valens und die Stoiker damit, daß ihre Kenntnis Seelenfrieden allem Kommenden gegenüber gewährt, somit besitzt die Astrologie wie die Philosophie für ihn, wie er besonders hervorhebt, nur ideellen Wert.³⁷⁾

Boll hat als Quelle dieser zwiefachen Heimarmene den Gegensatz der himmlischen und sublunaren Region des Aristoteles festgestellt. Wir können nach dem S. 54 Gesagten die Anschauung des Ptolemaeus direkt als eine Weiterführung der Gedanken ansehen, die Aristoteles von der unbedingten Ananke in dem Absoluten, wie z. B. in der Bewegung der Gestirne, und der bedingten in der Erscheinungswelt ausgesprochen hatte. Zur Zeit des Ptolemaeus sind in der Astrologie und Philosophie Ananke und Heimarmene fast tautologisch, es ist also die Umwandlung

³⁶⁾ Tetrab. ed. Melanchthon Basil. 1553. p. 11—13. — Boll Stud. z. Claud. Ptol. a. O. 155 ff.

³⁷⁾ Tetrab. p. 10 f. Boll a. O. 153 ff. Valens V 9 p. 220 Kr. IX 7 p. 340 Kr.

der aristotelischen ἀνάγκη θεία zu einer εἰμαρμένη θεία eigentlich nur ein Worttausch.

Zu diesen aristotelischen Gedanken hat Ptolemaeus stoische Ideen gestellt. Wir erkennen in der Lehre des Ptolemaeus, daß bei der Veränderung der irdischen Dinge gemäß der εἰμαρμένη φυσικὴ καὶ μεταπτωτή erste Ursachen mitsprechen, die mit strenger Folge sich vollziehen, und Begleitursachen, die nur dann in Erscheinung treten, wenn keine Gegenaktion eintritt, eine Nachwirkung der stoischen Klassifizierung der Ursachen. Hinter der Heimarmene steht die Gottheit, ihre Gedanken äußern sich in den Bewegungen des gestirnten Himmels theoretisch als das kommende Schicksal, praktisch setzen sie sich in die Wirklichkeit um im Leben des Individuums. Die Astrologie gibt dem Menschen Richtlinien, wie dieser göttliche Wille in seinem Leben sich vollziehen wird (ebd. p. 11).

Eine weitere Analyse der Heimarmene zeitigte die Frage. Hat das oberste Prinzip das Schicksal des einzelnen Menschen von aller Ewigkeit her schon so gestaltet, verwirklicht sich sein Wille wie ein Mechanismus, gegen den eine Abwehr unmöglich ist³⁸⁾? Oder wird das Schicksal dem Menschen mit dem Augenblick der Geburt bestimmt? Eine andere Auffassung leugnet dieses und läßt in einer weit loseren Form die Chronokratores jederzeit ihren Willen ausüben: allerdings entspricht ihr Regiment unbewußt und naturgemäß der Weltentwicklung, wie sie sich das von dem Kosmos abgeschlossene, göttliche Wesen gedacht hatte.³⁹⁾

³⁸⁾ Dies ist auch die Ansicht einiger Neuplatoniker und Hermetiker gewesen s. u. S. 91 u. 99. — Vgl. außerdem Commodian I 11—14. Augustin. civ. dei V 1: nam id (sc. fatum) homines quando audiunt, usitata loquendi consuetudine non intellegunt nisi vim positionis siderum, qualis est quando quis nascitur sive concipitur, quod aliqui alienant a Dei voluntate, aliqui ex illa etiam hoc pendere confirmant. Tertullian ad nationes II 15 vgl. M a a β Tagesgötter 29 ff.

³⁹⁾ Diese Schwankungen in der Auffassung der Gestirn-Heimarmene beleuchtet am besten Augustin. civ. Dei V 1; M a a β Tagesgötter 280 ff.

Dazu kommt dann noch aus religiösen Kreisen die Behauptung, Heimarmene sei lediglich die Wirkung unsichtbarer böser Dämonen. Diese beeinflussen die Bewegung der Sterne und beherrschen durch die Kräfte, so diese auf die sublunare Welt ausüben können, die Menschen.⁴⁰⁾ Oder man nennt die Heimarmene eine Erfindung böser Geister, welche *διάγραμμα ἀστροθεσίας ἀναδείξαντες* den Menschen in die Irre führen.⁴¹⁾ Diese Widersprüche in den Definitionen über das, was Heimarmene eigentlich ist, lassen sich noch vermehren, eine konstante, begrifflich einheitlich umrissene Größe ist sie eigentlich nie gewesen. In ihrem Fluktuieren zeigt sie uns die religiöse Unsicherheit und Inhaltslosigkeit in derselben Weise wie die Vorstellung vom Inhalt und der Herkunft des menschlichen Schicksals.

3. Die übrigen philosophischen Systeme und ihr Verhalten zu den beiden Problemen.

Die fatalistischen Deutungen, welche die Stoiker unseren Begriffen zuteil werden ließen, haben auf entschiedenen Widerspruch gestoßen bei den Epikureern, den Kynikern und später den Anhängern der Skepsis. Einen schwankenden, halb ablehnenden, halb billigenden Standpunkt nehmen die Nachfolger von Plato und Aristoteles ein.

Mit der Verneinung der individuellen Vorbestimmung eines Menschenlebens meinten es die drei erstgenannten Schulen gleich ernst und gleich konsequent. Für **Epikur** und seine Anhänger ist Heimarmene als vordenkende Schicksalsmacht genau so verwerflich und albern, wie sie Plato ursprünglich erschienen war. Für sie gibt es keine Vorsehung und kein Schicksal, sondern alles Geschehen baut sich mechanisch auf.⁴²⁾ Aber dieser Mechanismus hat für Epikur und seine Schüler nicht die Bedeutung, wie sie Demokrit durch Ananke zum Ausdruck gebracht hatte. Ananke erhält bei ihnen nur bedingte Wirkung, denn neben

⁴⁰⁾ Clemens Alex. exc. ex Theod. p. 451 D. 69.

⁴¹⁾ Tatian cap. 8 ff. M a a B a. O. 30.

⁴²⁾ Hippolyt. Philos. 22,3 = D. D. 572.

ihr spielen Zufall und Willkür eine bedeutende Rolle, so daß von einer sich selbst durchdenkenden und sich nach ihrem Willen zur Erscheinung bringenden Notwendigkeit und Vorbestimmung weder im Kosmos, noch im Menschen gesprochen werden kann.⁴³⁾ Dieser Standpunkt ist gegenüber der stoischen Analyse beider Größen von den meisten Epikureern beibehalten worden, so eifert Velleius bei Cicero de nat. deor. I 8, 18 über die „anus fatidica Stoicorum Pronoea.“⁴⁴⁾ Auch in der Inschrift des Diogenes von Oinoanda wird dagegen gesprochen, und als letzter eifriger Gegner sei Diogenian mit seinem Angriffe bei Eusebius hervorgehoben. Wie die Epikureer der Ananke in der Natur nur bedingte Geltung zusprechen, so lassen sie ihr auch im Menschenleben nur eine beschränkte Bedeutung. Es ist die Lebensfrist, wie sie sich aus der Zusammensetzung des Organismus naturgemäß ergibt, man kann sie nicht irgendwie beeinflussen: τὴν ἀνάγκην τὴν κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον οὐκ ἔστιν ἐποχῇ μεσολαβεῖν.⁴⁵⁾ Für die Willensentscheidung des Individuums aber gibt es keine Ananke weder im religiösen, noch in rein physischem Sinne: πιστευθείσης γὰρ εἰμαρμένης αἴρεται πᾶσα νοῦθεσία καὶ ἐπιτείμησις καὶ οὐδὲ τοὺς πονηροὺς [ἔσται κολάζειν] heißt es bei Diogenes von Oinoanda fr. 33 col. III, 10 p. 41 W.⁴⁶⁾

Ähnlich verwerten auch die **Kyniker** die alten Motive, die im 5. Jahrhundert bereits gegen den aufkeimenden Fatalismus ausgesprochen wurden,⁴⁷⁾ auch für sie ist der Mensch völlig Herr seiner Handlungen und somit auch seines Schick-

⁴³⁾ Zu der Literatur bei Pauly-Wissowa VII 2343 ist noch hinzuzufügen Hirzel Themis 397.

⁴⁴⁾ Vgl. de div. II 7, 9 anile sane et planum superstitionis fati nomen ipsum. — Daß aber nicht alle Anhänger Epikurs streng in den Bahnen desselben gewandelt sind, zeigt die Weltanschauung von Lukrez und seine Stellungnahme zu dem Problem des Fatum, vgl. meine Ausführungen a. O., sowie Hirzel Themis 396.

⁴⁵⁾ Metrodor VI — Körte, Jahrb. f. kl. Phil. Suppl. XVII p. 581.

⁴⁶⁾ Bereits Epikur verwirft den Determinismus aus diesen Gründen und betont, wie unter diesem Glauben Lob und Tadel hinfällig ist. Diog. Laert. X 133, Gompertz, Neue Bruchstücke Epikurs S. 11. Überweg-Heinze a. O. 278.

⁴⁷⁾ s. o. S. 17.

sals. Ein Eingreifen von besonderen Schicksalsmächten, wie Moiren, Heimarmene oder Ananke, wird von ihnen ebenso gelehrt, wie die Existenz der homerischen Götter, der poetischen Mitsklaven der Menschen. Vorsehung und Verhängnis gehören für sie in das Reich der Fabel, der Mensch ist frei und durch keine metaphysische Macht in seinem Willen und Handeln bestimmt. Von den scharfsinnigen Angriffen der Kyniker auf die stoischen und zugleich auch populären Schicksalsgedanken gibt uns Lucian in seinem *Juppiter confutatus* und *Juppiter tragoedus* ein lebendiges Bild. Ferner sind uns noch die Invektiven des Oinomaos von Eusebius (*praep. ev.* VI, 7, 1—43) erhalten, die er in seiner *γοητῶν φωρά* gegen die Heimarmene-Ananke des Chrysipp vorgebracht hat.⁴⁸⁾ Sie gehen, wie Helm überzeugend nachgewiesen hat, in der Hauptsache auf Menipp zurück.

Ein dritter, noch viel gewichtigerer Gegner erstand dem stoischen und besonders dem astrologischen Fatalismus in dem **Skeptizismus**, hauptsächlich in Karneades, Klitomachus und Sextus Empiricus. Diese haben sowohl die früheren Angriffe des Anaxagoras, Demokrit und Aristoteles verwertet, als auch neue Gesichtspunkte gegen die starre Lehre der menschlichen Unfreiheit, wie sie durch die Verteidigung der Heimarmene und Ananke zum Ausdruck kam, betont und *τόποι* geschaffen, die von den meisten Gegnern dieser Zeit und später dann von den Christen immer wieder hervorgeholt und den Fatalisten entgegengehalten werden. Ihre Bedeutung ist von Schmekel und Gödeckemeyer⁴⁹⁾ be-

⁴⁸⁾ Sämtliche Beweise der Stoiker werden dabei herangezogen und als Trugschlüsse verworfen; dieselben sind trefflich beleuchtet von R. Helm, *Lucian und die Philosophieschulen* = *Neue Jahrb.* V (1902) p. 269. — Übrigens hat es, wie auch in den anderen Schulen, hier Outsider gegeben, die den stoischen Lehren ihre Zustimmung gewähren. So erkennt Dio Chrysostomos *εἰμαρμένη* als den *λόγος* der Welt an. Die strenge Notwendigkeit derselben herrscht auch nach seiner Meinung im Menschenleben; das bringt er durch die Verbindung *τὸ τῆς εἰμαρμένης ἀναγκάιον* zum Ausdruck. Vgl. *or.* II 78. Binder, *Dio Chrysost. u. Posidonius*, Leipzig 1905, 76 ff.

⁴⁹⁾ Die Geschichte des Griechischen Skeptizismus, Leipzig 1905, 67, 78 ff.

sonders betont worden. Die einzelnen Argumente, die die Skeptiker gegen die Verteidiger des fatalistischen Geschehens und deren Begründungen aufgestellt haben, sind im einzelnen von beiden Gelehrten so ausführlich beleuchtet worden, daß eine nähere Schilderung hier überflüssig ist. Zu betonen ist noch, daß die späteren Invektiven, besonders die christlichen, alles Material verwerten, das Karneades und Klitomachus gegen den Schicksalsglauben angehäuft haben; eine wesentliche Erweiterung oder ein Fortschritt ist auch in der christlichen Apologetenliteratur nicht zu finden. Die christlichen Angriffe gegen Heimarmene oder Ananke holen aus dieser vorchristlichen Rüstkammer ihre Waffen ohne beachtenswerte Erneuerung.⁵⁰⁾

Während diese drei Schulen einen streng ablehnenden Standpunkt gegenüber der Existenzberechtigung unserer beiden Axiome einnehmen, verhalten sich weder die Nachfolger des Aristoteles noch die Platoniker verschlossen gegen beide Probleme. Aristoteles hatte eine gewisse, wenn auch bescheidene, Berechtigung der Heimarmene, als einem Teilbegriff der Ananke zugesprochen und wahrscheinlich dieselbe mit der Physis des Menschen, d. h. seiner physischen Beschaffenheit durch Vererbung und körperliche Veranlagung identifiziert. An diesen Gedanken knüpft offenbar Theophrast an, wenn er Heimarmene als *ἐκάστου φύσιν* bezeichnet.⁵¹⁾ Diese Auffassung muß längere Zeit in peripatetischen Kreisen geherrscht haben, denn Proclus betont zu Platos Tim. 41 p. 322 E (= III p. 272 D.), daß einige von dem Peripatos diese Anschauung vertreten; als Beispiel erwähnt er den Alexander. Von einer Gottheit oder einer ewigen, unwandelbaren Kraft reden also die Peripatetiker nicht, wenn sie der Heimarmene eine gewisse Beachtung schenken, sondern lediglich von der in dem Körper liegenden natürlichen Bestimmung. Es scheint, daß Strato der Ananke des Demokrit wieder neues Leben verliehen hat,

⁵⁰⁾ Ich verweise auf die Ausführungen von Geffcken, *Zwei christl. Apologeten* 244.

⁵¹⁾ Aet. I 29 = DD. 325 D., Alex. Aphrod. de anima II 162 v. p. 186, 29 Br.

wenigstens läßt Ciceros Bericht darauf schließen: omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi augendi minuendi habeat, sed careat omni et sensu et figura.⁵²⁾ Wir erkennen direkt die mechanisch wirkende Naturnotwendigkeit darin wieder.

Der Verfasser der Schrift *περὶ κόσμου* hat, obwohl Peripatetiker, ähnlich wie auch der Kyniker Chrysostomus, einen Kompromiß mit dem stoischen Determinismus geschlossen. Hier wird, besonders cap. 7, Heimarmene und Ananke ebenso wie Pepromene, Nemesis, Adrasteia und den Moiren, ganz im stoischen Gedankengange eine Existenzberechtigung zugesprochen.⁵³⁾ Es sind aber nicht Sondergottheiten damit verstanden oder gewisse Aggregatzustände, sondern sie alle sind identisch mit dem geistigen Urgesetze, mit Zeus. Dieser aber ist nicht als sich und die Erscheinungswelt verursachende Ursache immanent in der Welt, sondern lebt jenseits des Kosmos über dem Himmel, er ist ganz im aristotelischen Sinne der isoliert stehende Feldherr, Steuermann oder Wagenlenker, der von seinem überirdischen Standpunkte aus alles übersieht und überdenkt. Daher erscheint er wesensgleich mit der Heimarmene und Ananke. Sein Wille pflanzt sich wie eine unsichtbare Kraft von oben her durch das ganze Weltall und bestimmt alle Etappen des Lebens.⁵⁴⁾ Neu ist hier der Gedanke, daß die beiden Begriffe als Attribute des höchsten Gottes einer außerweltlichen Sphäre angehören.

Alexander von Aphrodisias entreißt den Menschen aus dieser Welt der bedingenden göttlichen Notwendigkeit und gibt ihm volle Willensfreiheit. Aber er räumt doch den beiden Begriffen eine gewisse Wahrheit ein. Er will aber nicht die volkstümliche Meinung darin anerkennen, die er gering-schätzig als faule Ausrede τῶν ἰδιωτῶν τοὺς οὐδὲν αὐτοῖς συ-

⁵²⁾ de nat. deor. I 13, 35, vgl. Lact. de ira Dei 10, 1 II, 34. Min. Fel. 19,8. Diels, Sitzb. d. Berl. Ak. d. W. 1893, 110 ff.

⁵³⁾ W. Capelle, Die Schrift von der Welt = Neue Jhrb. VIII, 1905, p. 533; 556; 560.

⁵⁴⁾ Diese stoische Vorstellung ist besonders betont und angegriffen von dem Epikureer Velleius bei Cicero de nat. deor. I 21, 54 ff.

νειδόμενος δεξιόν⁵⁵⁾ brandmarkt, wenn sie infolge von Mißerfolgen an ihrer persönlichen Kraft verzweifeln. Er kehrt vielmehr zu der Definition des Aristoteles zurück und rechnet die Heimarmene unter die vier Ursachen alles Seins identisch mit Physis (cap. 6 p. 169 Br.). Von einer Heimarmene in der Welt des Ewigen dagegen, also von einer *θεία εἰμαρμένη*, kann aber keine Rede sein, das betont er wohl absichtlich mit besonderem Nachdruck.⁵⁶⁾ Aber auch auf Erden gibt es kein durchaus bedingungslos zum Vollzug kommendes Fatum, denn wer z. B. sinnlich veranlagt ist, muß nicht unbedingt gemäß seiner Heimarmene entnervt werden oder verkommen; ein besserer Einfluß, die Erziehung und Selbstbeherrschung, ärztliche Heilmittel, ja auch religiöse Hilfsmittel, wie Gebete, können das deterministische Moment bedeutend in ihm abschwächen.⁵⁷⁾ Daher ist der Aussage der Seher auch keine absolute Sicherheit beizumessen, da sie die Gegenaktionen nicht ganz durchschauen können. Er kehrt also durchweg zu der aristotelischen Prägung der deterministischen Ideen zurück. Nur eine beschränkte Berechtigung hat der Glaube an Heimarmene, insofern als die natürliche Anlage einen Menschen zum Schlimmen treiben kann; und diese kann allerdings noch vermehrt werden dadurch, daß man sich willenlos den Trieben überläßt. Die Ananke dagegen herrscht auch für ihn ganz im aristotelischen Sinne nur in der Welt des Absoluten, der Himmelskörper usw. In der irdischen Welt hat sie nur geringe Geltung, da hier alles *παρὰ φύσιν* geschehen kann.⁵⁸⁾

⁵⁵⁾ *περὶ εἰμαρμένης* cap. VII p. 171 Br. de anima II p. 180, 14 Br.

⁵⁶⁾ de anima II 161 v. = p. 181, 20 Br.; vielleicht wendet er sich gegen die *θεία εἰμαρμένη* der Stoiker und Astrologen seiner Zeit, wo das Wort neben dem Begriff des Naturgesetzes auch den des Verhängnisses enthält, das den Kosmos dem Untergange und der Wiedergeburt zutreibt.

⁵⁷⁾ de anima II 161 v. = 184, 9 ff. 33 ff. 185, 19 ff., de fato I—VI p. 165—171 Br.

⁵⁸⁾ de anima p. 161 v. = 184, 15 Br., Quaest. II 5 p. 51, 30 ff. und besonders III 5 p. 87, 24 ff. Br. — Von späteren Peripatetikern verwertet Themistius (or. XXXII) p. 356 b die mythische Ananke mit den 3 Moiren, ihren Töchtern. Sie erscheinen hier als die Gestalterinnen des Menschenschicksals; ob wir darin aber mehr als nur rhetorische Verwendung alter Motive erblicken dürfen, erscheint mir fraglich.

Auch die Anhänger Platos sind in ihrer jeweiligen Haltung den Problemen gegenüber schwankend. Gegen den starken astrologischen Einschlag, den Plato dem Schicksal in der Republik gegeben hatte, stellte sich Eudoxus. Er hat mit Entschiedenheit den astrologischen Fatalismus abgelehnt und nachdrücklich die Divination, welche die Chaldaeer an dem dies natalis anstellten, zurückgewiesen (Cic. de div. II 42, 87). Xenokrates dagegen nimmt die platonische Behauptung auf, daß die drei populären Schicksalsgöttinnen Walterinnen der drei Weltteile seien.⁵⁹⁾ Wie er sie allerdings mit Ananke und Heimarmene vereinigt hat, das wissen wir nicht. Die Vermutung liegt aber nahe, daß er diese Begriffe ganz nach Platos Vorbild verwertet hat. Von späteren Platonikern hat Areius Didymus die stoischen fatalistischen Ideen gutgeheißen und Ananke wie Heimarmene als Attribute des Zeus erklärt, der mit seinem Worte (εἰρομένῳ λόγῳ) alles unabwendbar von Ewigkeit her beherrsche.⁶⁰⁾ Platonische Ideen verwertet ferner der Verfasser der fälschlich dem Plutarch zugeschriebenen Abhandlung περὶ εἰμαρμένης. Hier wird mit Plato die erscheinende Tätigkeit (ἐνέργεια) und die Substanz (οὐσία) geschieden; als Tätigkeit ist sie das Gesetz, der Wille Gottes oder sein unwandelbares göttliches Wort, als Wesen offenbart sie sich in der dreifach verteilten Weltseele, ähnlich wie bei Xenokrates (p. 568 ff.). In ihrer Tätigkeit ist sie nicht unbegrenzt; sie umfaßt wie ein Gesetz alles Unendliche und faßt sowohl die Notwendigkeit des absoluten Geschehens als auch den Zufall in sich. So kehrt die Himmelsbewegung immer wieder in langen Intervallen naturnotwendig zum Anfangspunkt zurück, mit demselben Zwange erfolgen bei gleichen Veranlassungen dieselben Handlungsweisen des Menschen (cap. 3). In ihr, dem Naturgesetze, liegen gewisse Bestimmungen, die nach großen Gesichtspunkten die Folgen notwendig bedingen, aber nicht im einzelnen. Ähnlich sehen

⁵⁹⁾ Sext. adv. math. VII 197 ff., vgl. H e i n z e, Xenokrates 75 ff., gemeint ist jedenfalls eine μοῖρα ἀπλανής, μοῖρα πλανᾶσθαι νομιζομένη, μοῖρα unterhalb des Himmels, die die irdischen Geschehnisse überwacht, wie sie bei Ps. Plut. de fato cap. I p. 568, 4 ff. erscheint.

⁶⁰⁾ Euseb. praep. ev. cap. XV, 6 p. 818 a.

auch die bürgerlichen Gesetze nicht für alle, sondern nur für gewisse Handlungen und zwar ἐξ ὑποθέσεως die eventuellen Folgen vor (cap. 4). Es muß aber nicht alles nach dem Gesetze geschehen, was in ihm steht, wie Verrat, Ehebruch, Diebstahl u. a.: ὥστε πάντα μὲν τὰ γινόμενα ἢ εἰμαρμένη περιλαμβάνει, πολλὰ δὲ τῶν ἐν αὐτῇ καὶ σχεδὸν ὅσα προηγείται, οὐκ ὁρθὸν λέγειν καθ' εἰμαρμένην (cap. 5). Nebenher können auch Glück, Möglichkeit und Zufall bestehen; der Entschluß steht bei dem Menschen, aber die Begleiterscheinungen sind vom Schicksal und vom Zufall gleicherweise abhängig (cap. 6): ἡ μὲν γὰρ εἰμαρμένη πάντα περιέχει. καθάπερ καὶ δοκεῖ τὰ δ' οὐκ ἐξ ἀνάγκης γενήσεται, ἀλλ' ἕκαστον αὐτῶν οἶον καὶ πέφυκεν εἶναι (vgl. cap. 8). Vorsehung und Schicksal fallen bei ihm zusammen, aber derart, daß das Schicksal durchaus unterstellt ist der Vorsehung, von der er drei Arten unterscheidet ἅτε γενήσασα τὴν εἰμαρμένην . . . ἡ δὲ συγγενηθεῖσα τῇ εἰμαρμένῃ . . . ἡ δὲ ὡς ὕστερον τῆς εἰμαρμένης γενομένη. Letztere fällt völlig unter das Fatum. Wir sehen aristotelische, platonische und stoische Ideen zu einem widerspruchsvollen Fatalismus vereinigt.⁶¹⁾

Auch Maximus von Tyrus vermengt ähnlich platonische und stoische Gedanken; auch für ihn scheiden die tragischen Erfindungen Erinyes, Aisa und Dämon aus dem Drama des täglichen Lebens als δι' ἀνοίας εἰμαρμένης ὀνόματα XIX, a. p. 78 Dübn.). Die vier Mächte, die einen Einfluß auf den Menschen ausüben, sind für ihn Pronoia, Heimarmene, Tyche und Techne: καὶ ἡ μὲν πρόνοια θεοῦ ἔργον, ἡ δὲ εἰμαρμένη ἀνάγκη, Gott aber weiß allein, wie ein Arzt, was für den Menschen gut ist (XI, 4 p. 41 Dübn.). Unerbittlich und hart wie ein Tyrann aber ist für ihn Heimarmene, Bia ist ihre Helferin,

⁶¹⁾ R. Volkmann *Leben u. Schriften des Plutarch von Chaeronea* Berlin 1869 I 146 ff. Die Einteilung und Darstellung der Heimarmene, wie sie in dieser Schrift gegeben wird, muß besonders in neuplatonischen Kreisen später vertreten worden sein. Nach Nemesius de nat. hom. cap. 38 Sp. 753 M. wird sie ausdrücklich Plato zugeschrieben; damit soll jedenfalls die Lehre der Neuplatoniker gemeint werden. Vgl. auch Prächter *Christlich neuplatonische Beziehungen = Byzantin. Zeitschr.* XXI, 1912, 12.

gegen sie helfen keine Gebete, Opfer oder andere gottesdienstliche Verrichtungen (XI, 5 p. 41 D.), daher der Rat *μη ἐνόχλει τῇ εἰμαρμένῃ οὐδὲν αἰτεῖς τῶν ἀναγκαίων*. Gott steht über der Welt wie eine Feldherr, die Parole ist Heimarmene, der Mensch ist der Soldat, das Leben der Feldzug.⁶²⁾ Die übernatürlichen Mächte schaffen dem Menschen ein Zwitterding von Willensfreiheit und Gebundensein, er vergleicht dies mit dem Lose eines Gefesselten, der ja auch die Möglichkeit besitzt, freiwillig zu folgen. Ähnlich läßt sich die Macht der Ananke oder Pepromene oder Heimarmene umschreiben, aber eine genaue Definition ihrer wirklichen Natur ist menschlichem Verstande unmöglich: hier fehlen die Worte, das Gefühl allein kann hier weiter helfen (XIX 4. u. besonders 8 p. 76 f. Dübn.).

Albinus lockert diese fatalistischen Gedanken. Er subsumiert allerdings ebenfalls alles Irdische unter die Heimarmene. Aber sie hat nur eventuelle Gültigkeit. Nach ihm ist sie nur der Name für das Gesetz, daß nach einem Willensakte eine bestimmte Folge eintritt. Nicht von Geburt an trägt das Individuum sein Schicksal auf der Stirn, er verwirft die platonische Prädestinationslehre, daß die Seele vor der Geburt ihre Heimarmene wählt. Vielmehr ist der Mensch jederzeit völlig frei, die Seele ist herrenlos: *τὸ δὲ ἐπόμενον τῇ πράξει καθ' εἰμαρμένην συντελεσθήσεται*.⁶³⁾ Damit leitet er über zu der neuplatonischen Formulierung.

In den Schriften der **Neuplatoniker** hat Heimarmene, wie überhaupt in der Literatur dieser Zeit, sowohl die Bedeutung von Individualschicksal als auch den überragenden Inhalt von Weltgesetz. Daneben leben aber in dem Begriffe auch die übrigen Ideen weiter, die von Plato, den Stoikern und

⁶²⁾ Über ähnliche Vergleiche der Welt und Gottes, die auf dem Verhältnis von Kunst und Künstler, Schiff und Steuermann, Heer und Feldherr, Wagen und Wagenlenker fußen vgl. P. W e n d l a n d, Posidonius *περὶ θεῶν* = Arch. f. Gesch. d. Philos. I 206. — Über die fatalistischen Ideen des Themistius C u m o n t fatalisme astral a. O. 527.

⁶³⁾ *Εἰσαγωγή* 26 in der Platoausgabe Herrmann VI p. 179 ff., vgl. K. Prächter, Christl. neuplaton. Bezieh. = Byzant. Ztschr. XLI 1912 12 ff. 20.

Astrologen mit dem Worte verknüpft worden waren, so daß wir nicht eine einheitliche Anschauung speziell als Ansicht der Neuplatoniker feststellen können. Es ist nicht meine Absicht, aus diesem bunten Mosaik jeden einzelnen Neuplatoniker herauszuheben und seine persönliche Auffassung des Wortes zu beleuchten. Da es mir in der vorliegenden Untersuchung im wesentlichen auf die hauptsächlichsten Verschiebungen des Begriffes ankommt, will ich folgende Varianten hervorheben, die die Verwendung der Heimarmene in den neuplatonischen Schriften aufweist.

Daß man unter Heimarmene eine Gottheit zu verstehen habe, wird von den Neuplatonikern ausdrücklich zurückgewiesen. Der Name ist für sie ein abstrakter Begriff, dem ein persönliches Handeln und Wollen fehlt.⁶⁴⁾ Sie suchen ihn aber dadurch schärfer zu fassen, daß sie ihn mit der *Physis* identifizieren. Dabei treffen wir zwei Abarten, je nachdem man unter *Physis* die Materie im Gegensatz zu dem reinen Göttlichen oder den Körper und seine Einflüsse auf die Seele versteht. Beide Gedanken sind mit Heimarmene verbunden worden. Besonders stark wird die Deutung Heimarmene-*Physis* hervorgehoben.⁶⁵⁾ Es ist das innerweltliche Prinzip, das Abbild des Göttlichen, denn es verwirklicht den Willen desselben. Zur näheren Erläuterung bildet das Fundament die verschiedenartige Auffassung, welche Plato im *Timaeus* und der *Republik* von Heimarmene gibt. Dabei lebt der alte Widerspruch wieder auf, den wir bereits bei den kleinasiatischen Denkern nachweisen konnten, daß man entweder eine rein materielle Kraft, oder eine geistige Potenz darunter verstand. Als Wirkung der Materie

⁶⁴⁾ Proclus *de provid.* cap. 9: *fatum autem divina aliqua res et non Deus: dependet enim a Providentia et velut imago est illius*; in diesem Sinne nennt er Heimarmene direkt den Willen Gottes: in Hes. op. 105 = St. v. fr. II 267, 929. Die Belege lassen sich bedeutend vermehren, ich halte es jedoch für unwesentlich, im Einzelnen näher hier darauf einzugehen.

⁶⁵⁾ Porphyry. bei Procl. in Tim. 322 E. Weitere Beispiele bei Kroll *de orac. Chald.* a. O. 49; besonders vertritt Jamblich diese Anschauung, vgl. Zeller a. O. III 2⁴ 761.

wird Heimarmene mit den ἀνάγκαι ὅλης oder den δεσμοὶ ὅλης gleichgestellt;⁶⁶⁾ als geistige Potenz sucht man sie teils durch die zehn εἰμαρμένον νόμοι Platos⁶⁷⁾, den εἰρμός der Stoiker, oder allgemein als Urgesetz, das alle Gesetze in sich faßt, näher zu bringen.⁶⁸⁾ Sie zeigt weiter ihre Expansität dadurch, daß man zu anderen platonischen Gedanken zurückgriff, und im Gegensatz zu dem Göttlichen Heimarmene das böse innerweltliche Prinzip nannte, das die Erscheinungswelt dem Untergange entgentreibt.⁶⁹⁾

Ihre Wirkung ist in dem ganzen irdischen Organismus verspürbar, und sie offenbart sich bei jedem einzelnen Menschen. Wird sie speziell auf das Menschenleben übertragen, so treten im kleinen an ihr dieselben Gegensätze hervor, die wir eben betont haben. So bezeichnet Heimarmene direkt den Leib, die körperlichen Einflüsse auf die Seele,⁷⁰⁾ ferner das böse Prinzip, das die Seelen zur Incarnation⁷¹⁾ zwingt und endlich das Individualschicksal. Letzteres ist entweder von allem Anfang an durch den göttlichen Willen vorbestimmt und auf dem Himmel zur Zeit der Geburt wie auf einer Tafel aufgeschrieben, oder es ist nur bedingt für den Fall gewisser Willensentscheidungen des Individuums festgelegt.⁷²⁾

⁶⁶⁾ Jambl. bei Stob II 8, 43 p. 173, 10 W, de myster. Aeg. II 6.

⁶⁷⁾ Procl. in remp. II p. 356 ff. Kr. in Tim. 331 F Chalcid. in Tim. cap. 146. 152.

⁶⁸⁾ Amelius bei Procl. in remp. II p. 29 u. 356 ff. Kr. Procl. Tim. p. 322 E. Sallust. de diis cap. 9. Theodor. bei Procl. de provid. cap. 2. Um dies zu veranschaulichen, vergleicht Proklus die Vorsehung mit der Verwaltung, Heimarmene aber mit den Gesetzen (νομοθεσία in Tim. 46 B.).

⁶⁹⁾ Procl. in remp. II p. 356 Kr. in Tim. p. 322 E. de provid. cap. 7.

⁷⁰⁾ Plotin. Ennead. III 1 cap. 8 bis 10. Procl. in remp. II p. 12 und 357 Kr. Jambl. bei Stob. I 5 p. 81 W. Zeller III 2⁴ 763. Kroll a. O. 48 f.

⁷¹⁾ Procl. in Tim. 324 B. Zeller III 2⁴ 875.

⁷²⁾ Hierbei zeigen die Neuplatoniker eine starke Hinneigung zu den astrologischen Theorien, ich verweise besonders auf Porphyrius bei Stob. II 8, 42 p. 169 W. ff. Plotin. Ennead III 1, 6 II 3 cap. 7; ganz im astrologischen Fatalismus geht die Darlegung auf, die der „Philosoph“ bei Gregor. von Nyssa a. O. p. 149 entwickelt; weitere Literatur bei Zeller III 2⁴ 623. Boll Stud. z. Cl. Ptol. 114.

Neu ist der Gedanke, daß Heimarmene lediglich das Gesetz von Ursache und Folge bedeutet. Hierbei ist der Mensch in seinem Handeln an sich frei, hat er aber eine bestimmte Entscheidung getroffen, dann muß nach dem Gesetze der Heimarmene eine entsprechende Folge eintreten, sie beherrscht zwar Geburt und Tod, aber den Spielraum zwischen diesen füllt sie nur als regulierende Vergeltung aus.⁷³⁾ Diese Mannigfaltigkeit des Begriffes erhöht noch die Bejahung des Gedankens, daß man durch besondere Mittel die Heimarmene abändern kann. Aber selbst hierin ist es zu keiner alleingültigen Anschauung gekommen. Teils werden religiöse theurgische Mittel, besonders die sympathetische Wirkung des Gebetes an die Sterne und die Götter empfohlen⁷⁴⁾, teils geben Tugend und Weisheit dem Menschen die Waffen, die Heimarmene umzugestalten, oder in stoischer Gelassenheit ihre Macht zu tragen.⁷⁵⁾

Ananke hat in den neuplatonischen Schriften ebenfalls verschiedene Färbungen. In erster Linie ist hier die Auffassung als Naturnotwendigkeit zu merken. So teilt Jamblich (bei Stob. II 8, 45 p. 174, 4 W.) das große Weltgeschehen in drei Prinzipien: *πρόνοια* — *ἀνάγκη* — *εἰμαρμένη*. In demselben Gedankengange scheidet Proclus (in Tim. p. 323 C.) die drei Weltordnungen Adraste—Ananke—Heimarmene: *τὴν νοεράν, τὴν ὑπερχόσμιον, τὴν ἐγχόσμιον*; wir erkennen die Auffassung Chrysipps und die Nachwirkung der *ἀνάγκη θεία* und *φυσική* des Aristoteles. Als Persönlichkeit tritt sie uns ganz in der Weise, wie sie Plato in der Republik geschildert hat, besonders in den Kommentaren zu dieser Schrift, entgegen. Hier erscheint sie durchaus in dem alten Sinne, sie ist die umfassende Allmutter,

⁷³⁾ Hierokles bei Phot. cod. 251 p. 462 ff. Vgl. Zeller III 2⁴ 814. 816. Prächter a. O. 17 ff.

⁷⁴⁾ Plotin. Ennead. IV 4 cap. 41 Anf. Porphyr. bei Euseb. VI 1, 1. de myster. Aeg. 5, 18. 8, 8. Jambl. bei Stob. II 8, 43 p. 173, 5 W. Hierokles bei Phot. cod. 251 p. 465 a 15 ff. Zeller III 2⁴ 763 u. 731.

⁷⁵⁾ Amelius bei Procl. in remp. II p. 29 Kr. Plotin. Ennead. III 1 cap. 8 u. 10. de myst. Aeg. 8, 7.

die mit ihren Töchtern den ganzen Weltapparat bedingt und bewacht.⁷⁶⁾

Von dieser geistigen und zugleich göttlichen Naturnotwendigkeit⁷⁷⁾ ist diejenige zu trennen, die eine Begleiterscheinung der *είμαρμένη* ist und das unabänderliche und notwendige Eintreffen des Verhängnisses zum Ausdruck bringt. Sie wird besonders von den Neuplatonikern des 5. Jahrhunderts und ihren christlichen Gegnern betont.⁷⁸⁾ Sonst ist sie einfach ein stärkerer Ausdruck zur Bezeichnung des unabänderlichen Verhängnisses, sowohl in der Bedeutung von Naturverhängnis, das die Seele aus der göttlichen Welt zur Incarnation drängt, als auch im Sinn von Schicksal. Das wird wiederholt hervorgehoben, z. B. de myst. Aeg. VIII 7 οὐκέτι δὲ . . . δεσμοῖς ἀλύτοις ἀνάγκης ἦν *είμαρμένην* καλοῦμεν; so ist auch für Porphyrius *είμαρμένη* identisch mit ἀνάγκη und den landläufigen Schicksalsbezeichnungen τὰ πεπωμένα· μοῖραι (Eus. VI 3, 3); auch Plotin wendet ἡ ἀνάγκη und *είμαρμένη* völlig gleichwertig an, vergl. Enn. IV 4, 44.

4. Die Aufnahme im Volksglauben und in Geheimkulten.

Nach den verschiedenen Äußerungen aus dem 4. Jahrhundert vor Christi Geburt war Heimarmene im Volksglauben, den Plato verächtlich als Weiber- und Tragikerweisheit kennzeichnet, mit Moira unter den Begriff Todesgöttin zusammengefallen. Das hat ihr noch lange angehaftet, und sie tritt uns daher in Inschriften ganz in der Funktion der Moira entgegen. So heißt es auf einer sarmatischen Inschrift aus dem 2. oder 3. Jahrhundert nach Christus: ὑπὸ πάντα νεικωμένης *είμαρμένης* ἐπιστάσης ἀφηρπάγη (I. G. 2061, 7 ähnlich 2062, 5 u. 2264 b). Ihr werden daher die

⁷⁶⁾ Procl. rep. II p. 100. 206. 245 Kr. Porphy. II περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν = Stob. II 8, 39 p. 163 ff. W.

⁷⁷⁾ Procl. rep. II p. 207 Kr. θεὸν δὲ τὴν Ἀνάγκην μεγίστην εἶναι φησομεν (weil sie die Mutter der Moiren ist) . . . ὥστε πολλῶ μειζόνως ἢ Ἀνάγκη [ἡ] γεννησαμένη τὰς Μοῖρας θεός.

⁷⁸⁾ Vgl. Prächter a. O. 14.

Prädikate der unerbittlichen, unbarmherzigen und neidischen Todesgöttin beigegeben, z. B. I. G. XII 7. 51, 4 ff.:
 νῦν ὑπὸ | τῆς ἀνηλεοῦς καὶ ἀπαραιτήτου εἰμαρμένης | αἰφνίδιον
 ἀνήρπασται καὶ ἀπελήλυθεν ἐξ | ἀν'θρώπων . . . und ebd. 53. 10.
 καὶ ὁ Ὀκτάβιος μοιριδίως ἔπесον ἐπὶ τὴν πεπρωμένην αὐτῷ εἰμαρμένην,
 die Eltern bringen die letzten Ehren im Bewußtsein (v. 30ff.):
 ὅτι οὔτε χρημάτων οὔτε κολακεία οὔτε ἰκετεία | οὔτε δάκρυσιν ἄνθρωπος
 τῆς εἰμαρμένης | ὅρον ὑπερβῆναι δυνηθήσεται ποτε. Als weiteres
 Beispiel möchte ich aus demselben Band Inschrift 410 er-
 wähnen, die im Inhalt und teilweise auch im Wortlaut sich
 eng an Nr. 51 anlehnt; hier heißt es v. 13 ff. τὰ νῦν ὑπὸ τῆς
 βαρείας καὶ ἀληθῶς ἀνηλεοῦς εἰμαρμένης ἐξήρπασται | καὶ ἀπενήνεκ-
 ται ἐξ ἀνθρώπων; v. 20 ff. wird derselbe Ausdruck (πονηρὰ ἐ.)
 bei einem trefflich gepflegten Baum angewandt, der von
 einem bitteren Geschick entwurzelt wurde, bevor jemand
 seine Früchte brechen konnte.

Im Gegensatz zu Moira ist diese Todesgöttin sehr selten
 in Inschriften verwendet; bei den älteren fehlt sie gänz-
 lich. Neben dem Sinn von Todesgöttin geben die In-
 schriftensammlungen kein Beispiel dafür, daß Heimarmene
 auch als die große Walterin des ganzen Menschenschick-
 sals im Volksglauben aufgefaßt wurde. Den passiven Be-
 griff „Schicksal“ bezeichnet sie I. G. XII. 3. 870, 13 und
 C. I. G. 9688; hier klagt der Tote über das Geschick, dem er
 verfallen ist. Auch hier wird lediglich die böse Seite des Be-
 griffes betont.

Mit dieser seltenen Anwendung als Todesgöttin oder
 Schicksalsmacht steht auch das Fehlen unseres Begriffes
 bei den Mythographen im Einklang. Es lassen sich wohl
 gewisse Ansätze in orphischen, pythagoreischen und an-
 deren religiösen Kreisen nachweisen, die diesem philo-
 sophischen Gedankenkind Leben und Persönlichkeit ein-
 zuflößen versucht haben durch Identifizierung oder gene-
 alogische Zusammenknüpfung mit volkstümlichen Gott-
 heiten.⁷⁹⁾ Im allgemeinen werden wir aber festzuhalten

⁷⁹⁾ So wird sie z. B. im Mithraskult mit Aion-Saeculum oder
 Kronos-Saturn gleichgestellt vgl. F. Cumont Mithras I 18, 2. 86 ff.
 294. u. 296. Vgl. meine Ausführungen bei Pauly-Wissowa VII 2642;

haben, daß der Begriff selbst viel zu tief und mit zu großen, philosophischen Gedanken verbunden war, als daß er aus seiner erhabenen Abstraktion zur anthropomorphen Göttin herabsinken konnte.

Ihr gegenüber hat Ananke einen weit lebendigeren Widerhall im Volksglauben als Todes- und auch als Schicksalsgöttin gefunden. Die Ursache dazu liegt wohl in der stärkeren Berücksichtigung, die sie bereits im 6. und 5. Jahrhundert in Geheimlehren gefunden hatte. Ihre göttliche Macht wird öfters im alten Sinne von Dichtern gepriesen; so sagt Philitas von ihr (Stob. I 4, 4 p. 71, 16 W.), daß sie, die Beherrscherin der Menschen, auch vor den Göttern keine Furcht hat. Philemon (Com. gr. fr. IV p. 11 Mein.) stellt die Stufenfolge auf: „die Sklaven gehören dem König, der König den Göttern, der Gott aber der Notwendigkeit“. Callimachus läßt die Leto (Hym. IV 122) Ἀνάγκη μεγάλη θεός nennen; als Todesgöttin offenbart sie sich auch öfters in Grabepigrammen, hierbei ist sie ganz in der Rolle der Persephone gedacht; z. B. I. G. XII 3, 1065 I, 3 sagt die Verstorbene von sich ἡ δὲ πρόμοιρος ἐγὼν σκότιον δόμον ἤλυθ' Ἀνάγκης.⁸⁰⁾

Eine besondere Größe ist sie dann in den dunkeln Sphären der Zaubertexte geworden. Petosiris soll nach der Angabe des Proklus ihre geheimen heiligen Namen

ich möchte hier noch Martianus Capella I 64 erwähnen, wo Heimarmene ebenfalls als Göttin im Kreise der anderen Gottheiten des Schicksals erscheint. Auch im achten Buche Mosis ist sie als persönliche Göttin gedacht; ihre feindliche Macht ist durch das Attribut σαπρά gekennzeichnet. Dieterich Abraxas 178, 10 verbessert den Text des Papyrus: ἀνάδυσίν μου τὴν σαπρὰν εἰμαρμένην in σκληρὰν εἰμαρμένην; die Verbesserung halte ich für unnötig, dieses Beiwort entspricht dem Hohne der Epikureer und der platonischen Herabsetzung der Heimarmene als Weibergeschwätz.

⁸⁰⁾ Zwei weitere Epigramme aus dem 4. u. 1. Jh. erwähnt Maab Orpheus 273. Hier erscheint sie ebenfalls als Todesgöttin, ebenso in zwei Dichterfragmenten der Berliner Papyrussammlung: vgl. Berl. Klassikertexte V 2, 1907 p. 135 v. 14 und p. 143 v. 9. — Hebding verweist mich auf eine römische Inschrift: Anancae pro sal. Val. Liciniani fili L. Coe(lius) Val(erius) pater l. l. in: Schriften d. Balkan-Kommission, Antiqu. Abt. VI 1913, 155.

enthüllt und das Geheimnis ihrer Beschwörung mitgeteilt haben. Jedenfalls ist diese Seite der Ananke von ägyptischen Anschauungen stark durchsetzt; nach anderen Berichten muß sie gerade in Ägypten mit Daimon, Tyche und Eros als besondere Geburtsgottheit gegolten haben.⁸¹⁾ Von den heiligen, für uns unentwirrbaren, Namen der Ananke treten uns in den Zauberpapyri entgegen der *μασκελλι λόγος* (Kenyon Gr. Pap. I 94, 302. Audollent defix. tab. p. 326 v. 46 praef. LXVIII f.), er lautet ausführlich *μασκελλι μασκελλω φνουκενταβαωθ ορεοβαζαργρα* (Audollent 70 v. 26 f. vgl. auch p. 401 n. 288 B. 17 u. Index p. 467 s. v. Ananke 470 necessitas 499 ephesia grammata). Mit den Moiren zusammen wird sie beschworen im pap. Paris 1455 (Wessely Denkschr. d. K. Akad. 1888 p. 81), wo sie im Kreise der Unterirdischen erscheint und mit anderen Unterweltsdämonen genannt wird zur Unterstützung des Zaubers.⁸²⁾ Ihr Symbol ist ein großes Theta, das Symbol des κύκλος Ἀνάγκης, des Todes.⁸³⁾ Das ihr zugehörige Metall ist das Blei, darum sind die Verwünschungen meist auf Blei geschrieben. Wahrscheinlich spielen hierbei auch astrologische Motive mit herein; Kronos ist das Blei heilig und des Kronos κληρος ist nach Petosiris und Valens Ananke. Von ihrer überragenden Stellung hat sie hier allerdings viel eingebüßt, sie ist eine dämonische Gottheit, die unter der Gewalt eines höheren Gottes steht. Dieser kann auf die magischen Anwendungen des Zaubersers hin ihren Einfluß brechen. Es ist der θεὸς ἀκέφαλος (Kenyon Gr. Pap. I S. 92, 236, 119, 94. ὁ ἐπὶ τῆς ἀνάγκης τεταγμένος), Asklepios (ebd. S. 105 v. 648), der große Αρουροβααρζαργρα (Audollent n. 242 p. 325, 4 u. praef. LXIII), Aion-Abraxas (Parthey Abh. Berl. Ak. n. 1865 I v. 318 p. 129.), der Himmels-gott, der in der Rechten Ananke hält (pap. Leid. V 2, 25 II p. 15 L.), ferner Seth-

⁸¹⁾ Macrob. Sat. I 19, 17.

⁸²⁾ Vgl. A. Dieterich Kleine Schriften 106 f. Das hat sich noch lange erhalten, sie wird auch später noch, z. B. im Reisegebet, angerufen, vgl. M. Schwab Mém. de l'acad. des inscr. X 2 (1897) p. 177.

⁸³⁾ Audollent praef. LXXIII 3.

Typhon (Wünsch Sethian. Verfluchungstafeln 94 ὁ ὑπὸ τῇν Ἀνάγκην, ὁ ὑπὸ γῆν ἀνανεάζων, ὁ κατέχων κύκλα vgl. S. 114). Oder der Zauberer selbst ist Herr der Ananke (Pap. Mimaout Wess. a. O. Denkschr. d. Ak. 1888 p. 146 v. 230). Der Sinn des Namens selbst ist nicht immer gleich, es ist bald die Todesgöttin, bald die Göttin des Zauberszwanges oder der Liebespein darunter verstanden;⁸⁴⁾ sie hat in diesen Kreisen ihren gewaltigen Nimbus verloren dadurch, daß Götter oder besondere, durch die Kenntnis der magischen Geheimlehren begnadete, Menschen ihre Macht brechen können. Die in der Weltenferne lenkende und alles vordenkende große Göttin des Werdens und Vergehens ist in diesen Kreisen zu einer Gottheit zweiten Ranges genau so degradiert worden wie auch Heimarmene.

Auch in höher zu veranschlagenden Geheimlehren hat man den beiden dunkeln Mächten dadurch ihre furchtbare Macht zu nehmen gewußt, daß man ihre Existenz wohl anerkannte, aber man schränkte ihre absolute Gewalt bedeutend dadurch ein, daß man andere Götter als Herren über sie stellte. Ich begnüge mich damit, nur in großen Zügen auf einige wesentliche Kompromisse hinzuweisen. Wir erkannten von den homerischen Schicksalsformungen an die parallelen Strömungen in den griechischen religiösen Auffassungen, daß einerseits den Göttern der großen Kulte unumschränkte Macht und jeweiliges Eingreifen nach eigenem Gutdünken zugesprochen wurde, andererseits aber hinter der volkstümlichen Götterwelt eine in der Weltenferne sich verlierende Schicksalsmacht alles in gleicher

⁸⁴⁾ Übrigens wird Eros öfters mit Ananke in Verbindung gebracht. So läßt Simmias Anth. Pal. XV 24 den Eros sagen, daß er zur Zeit der Herrschaft der Ananke geboren wurde. Bei Stobaeus I 49 p. 397 sagt nach der Lehre des Hermes der Monarchos bei der Erschaffung des Menschen: Ἐρως ὑμῶν ψυχὰς δεσπόσει καὶ Ἀνάγκη, οἷδε γὰρ μετ' ἐμὲ πάντων δεσπόται τε καὶ ταξίαρχοι. In diese Ideenrichtung paßt auch die Bemerkung von Suidas s. v. ἀναγκάτιον οὕτω καλεῖται τὸ αἰδοῖον ἐπεὶ τῆς ἀνάγκης ἐστὶ σύμζωον. — Daß im 4. Jahrhundert Ananke eine besondere Geltung als Göttin der Liebe gehabt hat, zeigt auch der Angriff gegen diese Auffassung in der Schrift de myst. Aeg. 4, 12.

Knechtschaft umspannte. Dieses Zwischenspiel zwischen polytheistischer und monistischer Weltanschauung, zwischen extremem Fatalismus und Betonung der unumschränkten menschlichen Willensfreiheit hat die antiken Religionen bis zu ihrem Untergange begleitet. Wie stark der Kontrast immer wieder von den Anhängern der alten Kulte empfunden wurde, zeigt uns unter anderen besonders Lucian in seiner scharfen Gegenüberstellung und Negierung beider Schicksalsgruppen im *Jupiter confutatus*. Dieser vulgären Vorstellung, die in steter Unruhe zwischen Fatalismus und Freiheit hin und herwogt, treten die Geheimlehren entgegen mit dem Leitmotiv, daß allerdings für die große Masse der Fatalismus besteht, daß aber ihre Anhänger als Auserwählte den fatalistischen Zwang durchbrechen können. Dieses Motiv hatte bereits in den orphisch-pythagoreischen Auffassungen die gewaltigen Schicksalsmächte *Εἰμαρμένη* und *Ἀνάγκη* bejahen lassen, wir begegnen ihm bei den Anhängern des Hermes, Mithras, der Isis, der Gnosis und nicht in geringem Maße auch bei den Juden und Christen. Sie alle haben sich mit beiden Prinzipien beschäftigt. Wir können in den einzelnen religiösen Strömungen sämtliche Deutungen wiederfinden, die wir in unserer seitherigen Untersuchung aus der Werkstatt der Philosophen hervorgehen sahen. So findet sich z. B. in der Lehre der Hermetiker die Behauptung, daß der gesamte Kosmos von der Vorsehung gelenkt werde; Ananke ist die umfassende und verbindende Macht, Heimarmene aber ἄγει καὶ περιάγει πάντα καταναγκάζουσα (φύσις γάρ ἐστιν αὐτῆς τὸ ἀναγκάζειν), αἰτία γενέσεως καὶ φθορᾶς βίου . . . αἰτία ἐστὶ τῆς τῶν ἄστρον διαθέσεως· οὗτος νόμος ἄφυκτος καθ' ὃν πάντα τέτακται (Stob. I 5, 16 p. 79 W.).⁸⁵⁾ Wir erkennen die Einteilung des Posidonius darin wieder, nur ist Heimarmene als ein geistiges Prinzip über den Sternhimmel hinausgerückt, das vermittelt der Bewegung der Gestirne seinen Willen durchführt in der ganzen Erscheinungswelt. Ähnlich wird diese Trinität Stob. I 5, 20 p. 82 W. durchgeführt; auch hier wird

⁸⁵⁾ Auch in den ὅροι Ἀσκληπιοῦ XI fallen beide Mächte zusammen.

Pronoia als höchstes Prinzip hingestellt, es durchdringt und durchdenkt den ganzen Kosmos, aus ihm emanieren als zwei selbständige Mächte Ananke und Heimarmene mit folgender Abstufung: ἡ δὲ εἰμαρμένη ὑπηρετεῖ προνοίᾳ καὶ ἀνάγκῃ, τῇ δὲ εἰμαρμένῃ ὑπηρετοῦσιν οἱ ἀστέρες; der folgende Text betont die Furchtbarkeit gerade der letzteren. Niemand kann ihnen entinnen oder sich vor ihnen bewahren: ὅπλον γὰρ εἰμαρμένης οἱ ἀστέρες.⁸⁶⁾ Der Wortlaut läßt Ananke und Heimarmene hier nicht bloß als Modifikationen der Pronoia, sondern als gesonderte persönliche Mächte erscheinen; mit ihrer Waffe, den Dämonen des gestirnten Himmels, beherrscht sie die Sinnenwelt und die Menschen unbeugsam und unentrinnbar, wie ausdrücklich betont wird. Nebenher läuft aber die Gleichsetzung mit der Physis, die im Vergleich zu der göttlichen Herkunft der in ihr weilenden Seele den Begriff des Bösen enthält; somit finden wir in der hermetischen Literatur Heimarmene direkt als die Sinnenwelt⁸⁷⁾ aufgefaßt, in der die Seele wie eine Sklavin gefangen ist und ihrer Erlösung harrt. Die strenge Notwendigkeit und den in ihr liegenden Zwang brachte man dadurch zum Bewußtsein, daß man sie Ananke nannte. Die philosophisch durchgeführte Lehre ging soweit, daß man jede Möglichkeit, durch magische Mittel diese Ananke-Heimarmene zu beeinflussen, aus diesem Dasein strich.⁸⁸⁾ Reines Sich-Versenken in sich selbst, Selbsterkenntnis und Gottsuchen ist die Aufgabe des pneumatischen Menschen, im übrigen soll er den fatalistischen Mächten ihren Lauf lassen: ἐπιγρόντα κρατεῖν τὴν ἀκατονόμαστον τριάδος, καὶ ἔαν τὴν εἰμαρμένην, ὃ θέλει

⁸⁶⁾ Diese Erklärung findet sich nicht mit dogmatischer Gültigkeit in allen hermetischen Schriften; z. B. wird in dem Hymnus auf Heimarmene bei Stob. I 5, 14 p. 77 W. darunter nicht eine jenseits der Sterne waltende Sondergewalt verstanden, sondern das Regiment der sieben Planeten. Vgl. Reitzenstein Poimander 102, 1.

⁸⁷⁾ Hier geht die Unsicherheit soweit, daß man die vier Elemente oder direkt den Leib darunter versteht ὅροι Ἀσλ. 15. — Reitzenstein p. 353.

⁸⁸⁾ Zosimus III 49, 4 = Berthelot Alch. Grecs I p. 229 f. = Reitzenstein Poimander 103.

ποιεῖν τῷ ἑαυτῆς πηλὸν τούτῳ τῷ σώματι.⁸⁹⁾ So lebt er bereits hier in den höheren Welten, wo er vor diesem körperlichen Dasein war. Neben dieser stoischen Ataraxia zeigen aber die hermetischen Schriften noch Mittel und Wege, welche Befreiung von den Schicksalsmächten verhiessen: εὐσέβεια und μαγεία können alles Üble der Heimarmene sowohl im kleinen als auch im großen brechen.⁹⁰⁾ Dazu treten dann aber noch göttliche Erlöser, besonders Helios und Hermes-Thot.⁹¹⁾

Auch in den anderen Religionen tritt als starker Faktor uns die Sehnsucht nach der Erlösung von der Heimarmene und Ananke entgegen. Wir begegnen dem Versuche, ihrem Banne zu entinnen, wie schon gesagt, bei Juden, in der Mithraslehre, dem Isiskulte, bei den Gnostikern und den Christen.⁹²⁾ Neues, oder Varianten zu den von uns bis jetzt geschilderten Formen beider Prinzipien ist in diesen Kreisen nicht geschaffen worden; darum kann ein tieferes Eindringen in die einzelnen Religionen an dieser Stelle unterbleiben. Beide Begriffe spielen entweder als finstere persönliche Mächte eine Rolle in den Religionen des späteren Altertums oder sie versinken in Abstraktionen und sind lediglich der Ausdruck für die feindliche Macht, welche die Sterngeister als das böse Prinzip ausüben gegen den Einfluß des in den einzelnen Religionen gepriesenen Heilandes.⁹³⁾

Wir sind zum Schlusse gekommen mit unserer Darstellung der beiden Prinzipien. Der Rückblick offenbart uns das Ringen des menschlichen Geistes, alles, was da wird

⁸⁹⁾ Zosimus a. O. Vgl. ferner Berthelot o. O. Reitzenstein p. 102. Von der Heimarmene sind alle Einzelheiten des Daseins bis ins kleinste bestimmt, sowohl die körperlichen Zustände und Verhältnisse als auch die einzelnen Handlungen mit ihren Folgen, bes. Herm. Trism. cap. XII p. 102 P. Rieß Astrologie bei Pauly-Wissowa I 1821.

⁹⁰⁾ Reitzenstein p. 102, 1 f.

⁹¹⁾ ὅροι Ἀσολ. 11 ff. = Reitzenstein p. 352 f.

⁹²⁾ S. o. 61, 1, wo die hauptsächliche Literatur verzeichnet ist; einen Abriß über die christlichen Polemiken gibt Schürer, Zeitschr. f. nt. Wiss. VI p. 56 ff. Geffcken Zwei christl. Apologeten 244.

⁹³⁾ F. Cumont fatalisme astral. 532 ff.

und vergeht, einzuspinnen in ein umfassendes, göttliches Gesetz. Was von den kleinasiatischen Philosophen mit kühner Hinwegsetzung aller bestehenden göttlichen Werte als Urgesetz, das überall herrscht und alles in Erscheinung bringt, hinter der Erscheinungen Flucht gefunden und mit Ananke und Heimarmene benannt wurde, das blieb bis zum Untergang der antiken Welt lebendig. Plato und Aristoteles haben ihre Gedanken aufgegriffen und neue Gesichtspunkte hinzugefügt; ihre Schriften sind das Sammelbecken, in dem die früheren Ideen Aufnahme gefunden und aus dem die ganze Antike in ihrem Verhalten dem Fatalismus gegenüber geschöpft hat. Je weiter wir dann in der Zeit vorrücken, umso tiefer spaltet sich die Kluft zwischen der volkstümlichen, schicksalsgestaltenden Götterwelt und diesen in dunkler Ferne waltenden, unnahbaren und unbeugsamen Mächten. Da greifen die religiösen Spekulationen ein und suchen durch ihre Geheimlehren die Kluft zu überbrücken; sie zeigen, wie der Mensch aus dieser Welt des Verhängnisses entkommen kann. Ananke erscheint bald als Hauptbegriff, dem Heimarmene unterstellt ist, bald ist das umgekehrte der Fall; daneben steht wieder eine große Zahl von Zeugen, die für die Tautologie eintreten und das starre naturnotwendige Verhängnis damit zum Ausdruck bringen. Das in den Worten spielende Schwanken zwischen Wirken und Wirkung, Persönlichkeit und Gesetz hat beiden Problemen von dem 6. Jahrhundert an in Philosophie, Religion und Literatur angehaftet; je nachdem die eine oder die andere Bedeutung die Oberhand bekommt, gestaltet sich das Wort zur Schicksals-, Welten- oder Todesgöttin oder zum Weltgesetz, Verhängnis oder Tod.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Kapitel I. Die ältere Zeit, besonders das 6. und 5. Jahrhundert	5—41
1. Vorsokratiker	5—18
2. Aufnahme und Umgestaltung in religiös gestimmten Kreisen	18—30
3. Wirkung der philosophischen und religiösen Speku- lationen in der Literatur dieser Zeit	30—41
Kapitel II. Die Umformung und Verwertung im 4. Jahrhundert	42—60
1. Plato und Aristoteles	42—58
2. Stellungnahme ihrer Zeitgenossen	58—60
Kapitel III. Das Zeitalter des Hellenismus und die aus- gehende Antike	61—100
1. Die Aufnahme und Deutung von Ananke und Heim- armene bei den Stoikern	61—74
2. Astrologie	74—81
3. Die übrigen philosophischen Systeme	81—93
4. Volksglaube und Geheimkulte	93—100



KV-028-444